دولة الإمارات العربية المتحدة

دبي



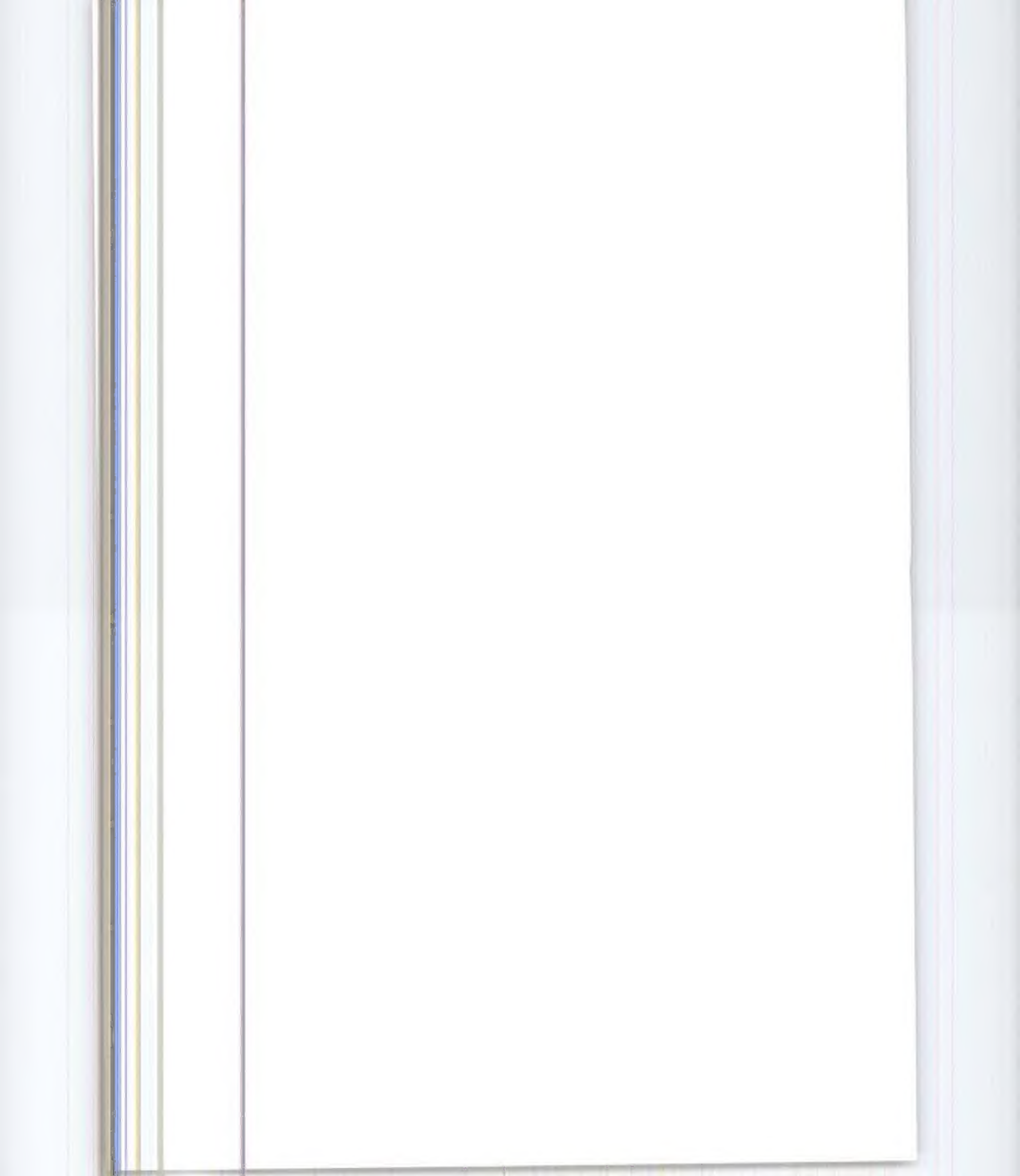
مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية



إسلامية فكرية محكّمة

العدد الرابع و العشرون

شوال ١٤٢٣ هـ - ديسمبر ٢٠٠٢م





كلّيّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة في سطور

كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رائد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.

قام على تأسيسها معالي السيد جمعة الماجد وتعهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصة من أبناء هذا البلد آمنت بفضل العلم وشرف التعليم.

- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة، وجسدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.
- صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ١٩٩٥ م لسنة ١٩٩١ م بتاريخ ٩/ ٧/ ١٩٩١م بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.
- وبتاريخ ٢/ ٤/ ١٤١٤هـ الموافق ١٨/ ٩/ ١٩٩٣م أصدر معالي سمو الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٣م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.
- ثم أصدر القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٤م في شأن معادلة درجة الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.
- ثم صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة الليسانس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصص.
- ضمّت الكلية في العام الجامعي السابع عشر ١٤٢٣هـ الموافق ٢٠٠٢/٢٠٠٣م (٨٦٠) طالب (٢٦١٢ طالبة).
- احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ١٩٩٢/١٢/٢٦م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي.
- واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ١٤١٣/١٠/٢٩هـ الموافق ١٩٩٣/٤/٢١م.
- واحتفلت الكلية هذا العام بتخريج الدفعة الحادية عشرة من الطلاب والدفعة العاشرة من الطالبات في تخصص الدراسات الإسلامية، والدفعة الثالثة من طالبات اللغة العربية، وقد بلغ إجمالي عدد الخريجين والخريجات منذ إنشاء الكلية (٣٤٦) خريجاً و(١٧١٧) خريجة.

الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة

أنشئ قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ١٩٩٥/١٩٩٦م ليحقق غرضاً سامياً وهدفاً نبيلاً، وهو إعداد مجموعة من طلبة هذه الدولة للتعمق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنب مشكلات اغتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصة الطالبات.

يخوّل البرنامج الملتحقين به الحصول على درجة الماجستير والتسجيل فيما بعد لدرجة الدكتوراه.

وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصص.

كما صدر القرار رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه الإسلامي) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذا التخصص.

(يتبع في صفحة الغلاف الداخلي الأخيرة)



مَجَلَّــة

كُلِّيَّةِ الدِّراساتِ الإِسلاميَّةِ والعربيَّةِ

إسلاميّة، فكريّة، محكّمة

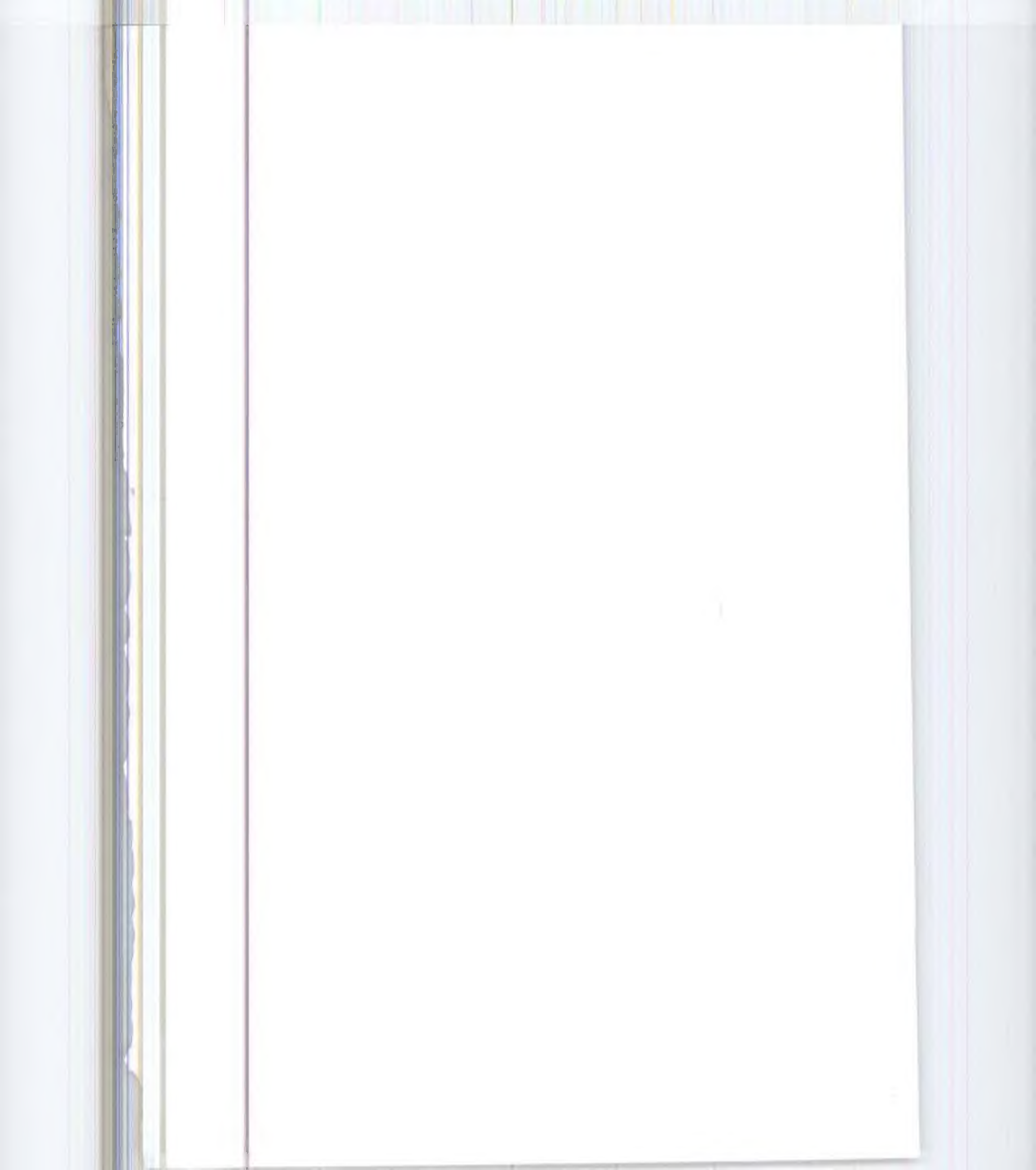
نصف سنويّة

العدد الرابع والعشرون

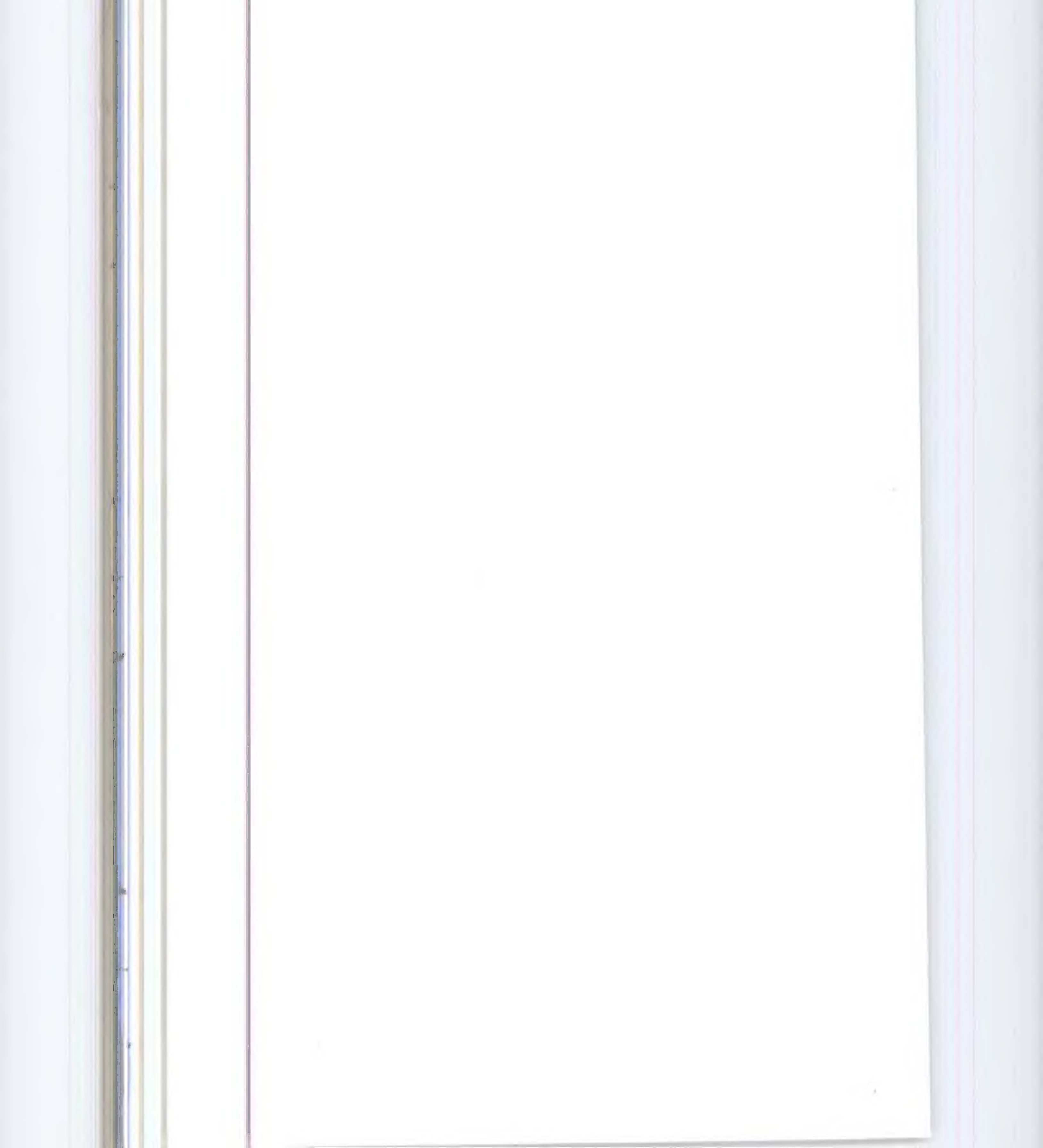
شوال ١٤٢٣هـ - ديسمبر ٢٠٠٢م

ردمد: ١٦٠٧-٢٠٩X

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦




بسم الله الرحمن الرحيم



* ما يُنْشَرُ في المجلّة من آراءٍ يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمَثِّلُ رأي المجلّة أو اتّجاهها.

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصّة بالمجلّة باسم رئيس التّحرير إلى العنوان الآتي:

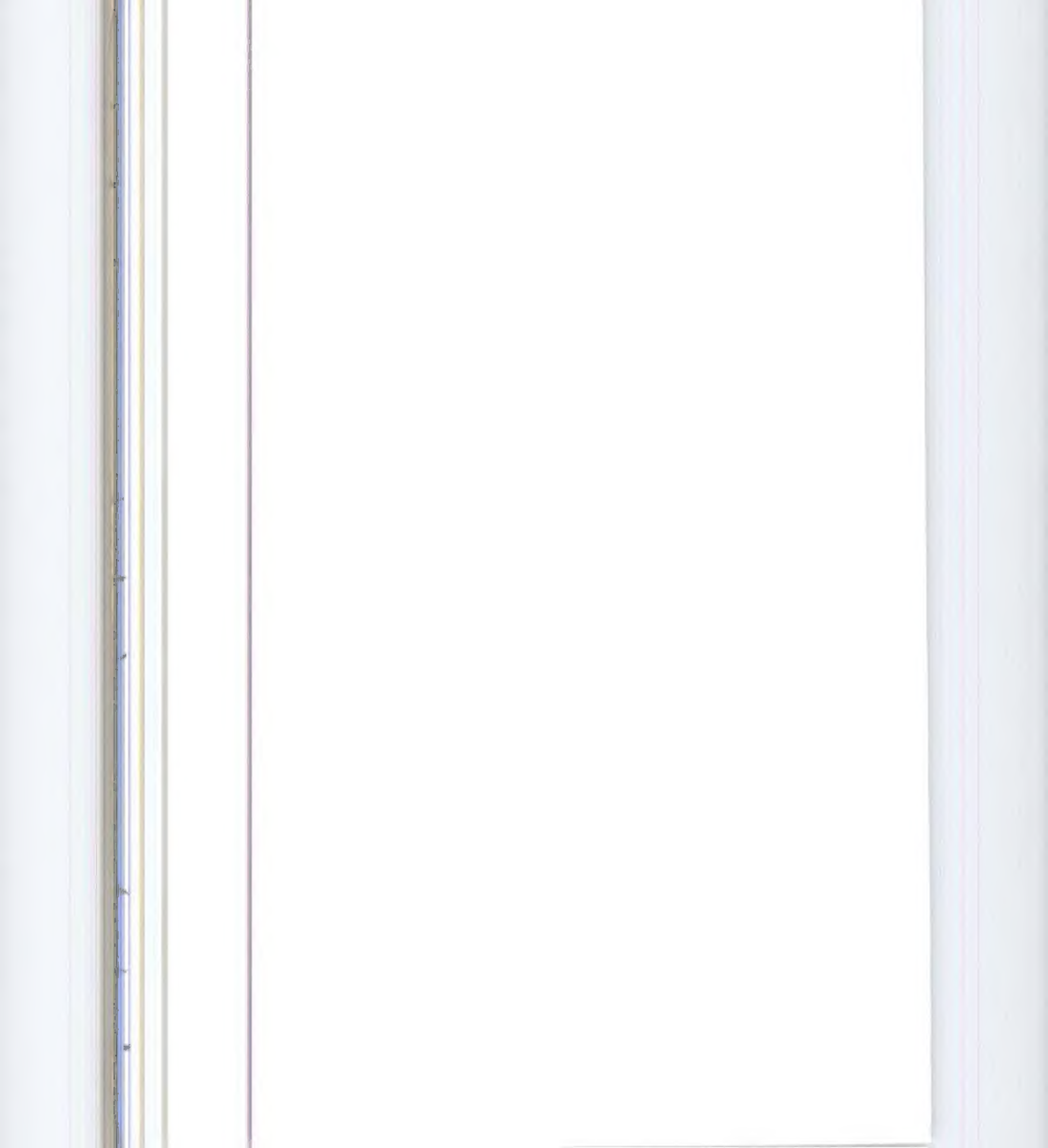
مجلّة كُلِّيَّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة

ص.ب: ٣٤٤١٤

دبي، دولة الإمارات العربيّة المتّحدة

هاتف: ٣٩٦١٧٧٧ (٤ ٩٧١)، فاكس: ٣٩٦١٢٨٠ (٤ ٩٧١)

الاشتراك السّنويّ
الاشتراك السّنوي في المجلّة متضمّنًا أُجور البريد:
• ١٠٠ درهم (للمؤسّسات والدّوائر الحكوميّة).
• ٥٠ درهمًا (للأفراد)
٢٥ درهمًا (للطّلبة والطّالبات داخل الدّولة).
يرسل على شكل شيك أو حوالة مصرفيّة على حساب رقم: (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦)، بنك المشرق، دبي، ثمّ يرسل إلى المجلّة إشعارٌ بالتّحويل.
١٥ درهمًا أو ما يعادلها ثمن النسخة الواحدة للجمهور



طبيعة المجلّة وأهدافها:

١ـ تُعْنَى المجلّةُ بنشر البحوث العلميّةِ الجادّةِ المبتكرة الّتي يعدُّها المتخصصون في الدّراسات الإسلاميّةِ واللغة العربيّةِ بمختلف فروعهما وتخصّصاتهما، من أجل إثراء البحث العلميّ في هذين المجالين.

٢ـ تهدف المجلّة إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدّة في إطار الشّريعةِ الإسلاميّةِ، ولا سيّما ما يختصُّ منها بدولة الإمارات العربيّة المتّحدة ومنطقة الخليج والعالمين العربيّ والإسلاميّ.

٣ـ تهدف المجلّة إلى توطيد الصّلاتِ العلميّةِ والفكريّةِ بين كليّة الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ بدبي ونظائرها في الجامعات الخليجيّةِ والعربيّةِ والإسلاميّةِ والعالميّةِ.

٤ـ إتاحة فرص النّشر العلميّ والنُّموّ المعرفيّ لأعضاء هيئة التّدريس بالكليّة.

٥ـ متابعة اتجاهات الحركةِ العلميّةِ ورصد إنجازاتها في نطاق الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ عن طريق التّعريف بالكتب والتّرجمات الحديثة في مجالي الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ، والرّسائل الجامعيّةِ الّتي تقدّم للجامعات الخليجيّةِ والعربيّةِ والإسلاميّةِ والعالميّةِ، والمؤتمرات والندوات العلميّةِ المتخصّصة في الدراسات الإسلاميّةِ واللغة العربيّةِ، إضافة إلى مراجعات لكتب شرعيّة معاصرة، وأخبار التُّراث الفكريّ الإسلاميّ.

٦ـ نشر الفتاوى الشّرعيّةِ المعاصرة، والتّعليقات على القضايا العلميّةِ، إضافة إلى مقتطفات من محاضرات الموسم الثّقافيّ، وبعض أخبار الكليّةِ.

٧ـ إتاحة فرص التّبادل العلميّ مع المجلات العلميّةِ الّتي تصدرها الكليّات المماثلة في الجامعات الأخرى على مستوى العالم.

٨. تخضع البحوث المقدَّمة إلى المجلَّة للتَّقويم والتُّحكيم حسب القواعد والضَّوابط الَّتي تلتزم بها المجلَّة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشَّريعة الإسلاميَّة واللغة العربيَّة، قصد الارتقاء بالبحث العلميِّ في مجال الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّة خدمةً للأمَّةِ ورفعاً لشأنها، ومن تلك القواعد عدمُ معرفة المحكَّمين أسماءَ الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماءَ المحكَّمين سواء وافق المحكَّمون على نشر البحوث من غير تعديل أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنَّشْرِ.

٩. لائحة المحكَّمين الداخليين والخارجيِّين تعدُّ بالتَّعاون مع الأقسام العلميَّةِ والكليَّات والجامعات المماثلة، ويتمُّ تجديدها سنوياً.

١٠. تصرف مكافات المحكَّمين حسب اللوائح المعمول بها في الكليَّة.

قواعد النَّشر

١- أن تكونَ البحوثُ أصيلةً، ومبتكرةً، وذاتَ صلة بالدِّراسات الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ بفروعها.

٢- أن يتَّصفَ البحث بالموضوعيَّةِ، والشُّمولِ، والعمقِ، والإثراءِ المعرفيِّ.

٣- أن يَنْصَبَّ البحثُ المقدَّمُ في الدِّراسات الإسلاميَّةِ على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة، وإيجاد الحلول العلميَّة والعمليَّة لها في الشَّريعةِ الإسلاميَّةِ.

٤- ألاَّ يكون البحث جزءاً من رسالة الماجستير أو الدكتوراه الَّتي أعدَّها الباحث، وألاَّ يكون قد سبق نشره على أيِّ نحو كان، ويشمل ذلك البحوث المقدَّمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك الَّتي سبق تقديمها للجامعات أو النَّدواتِ العلميَّةِ وخلافها، ويثبت ذلك بإقرار بخطِّ الباحث وتوقيعه.

٥- يجب أن يراعى في البحوث المتضمِّنة لنصوص شرعيَّة ضبطها بالشَّكل مع الدِّقَّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنيَّة وتخريج الأحاديث النبويَّة الشَّريفة.

٦- يجب أن يكون البحث سليماً خالياً من الأخطاء اللغويَّة والنحويَّة، مع مراعاة علامات التَّرقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربيِّ، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٧- يجب اتِّباع المنهج العلميِّ من حيث الإحاطةُ، والاستقصاءُ، والاعتماد على المصادر الأَصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع إلى غير ذلك من القواعد المرعيَّة في البحوث العلميَّة، مع مراعاة أن تكون مراجع كلِّ صفحة وهوامشها أسفلها.

٨- بيان المصادر والمراجع العلميَّة ومؤلِّفيها في نهاية كلِّ بحث مرتَّبة ترتيباً هجائيًّا مع بيان جهة النَّشر وتاريخه.

٩- على الباحث أن يختم بحثه بخلاصة تبيِّن النتيجة والرأي أو الآراء الَّتي تضمَّنها.

١٠- أن يكون البحث مكتوباً بالحاسوب أو الآلة الكاتبة، وأن تكون الكتابة على وجه واحد من الورقة.

١١- يلتزم الباحث أن يرسل إلى المجلَّة بأربع نسخ من البحث.

١٢- تقبل البحوث باللغة العربيّة أو الإنجليزية، على ألا يزيد حجم البحث على خمسين صفحة.

١٣- على الباحث أن يرفق ملخّصاً لبحثه باللغتين العربيّةِ والإنجليزيّةِ بما لا يزيد على صفحة واحدة.

١٤- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّناً اسمه الثُّلاثيَّ ودرجته العلميّة، ووظيفته ومكان عمله من قسم وكليّة وجامعة، إضافة إلى عنوانه.

١٥- يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثيّة، وفي هذه الحالة تُتَّبَعُ القواعدُ العلميّةُ المعروفة في تحقيق التُّراث، وتُرفقُ بالبحث صورٌ من المخطوط المحقّق.

أولويّة النّشْر:

يراعى في أولويّة النشر ما يأتي:

أ- البحوث المعدَّة من أعضاء هيئة التّدريس بكليّةِ الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ بدبي.

ب- تاريخ وصول البحث إلى مدير تحرير المجلّة، وأسبقيّةُ تقديم البحوث الّتي يتم تعديلها.

ج- تنويع البحوث موضوعاً وأشخاصاً ما أمكن ذلك.

ملاحظات:

١- ما يُنْشرُ في المجلّة من آراءٍ يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمثِّلُ رأي المجلّة أو اتّجاهها.

٢- ترتيب البحوث في المجلّة يخضعُ لاعتباراتٍ فنيّةٍ.

٣- لا تُردُّ البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، نُشِرَتْ أم لم تُنْشرْ.

٤- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلّة إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٥- تستبعد المجلّة أيّ بحث مخالف للشُّروط المذكورة.

٦- تدفع المجلّة مكافآت مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أيّ أعمال فكريّة.

٧- يُعْطَى الباحثُ نسخة واحدة من المجلّة، وخمس عشرة فصلةً من بحثه.

المحتويـــــات

● الافتتاحية

رئيس التُّحرير ١٣-١٤

● الصفات الفكرية الضرورية للداعية في ضوء الكتاب والسنة

الدكتور: محمد عبدالله حيَّاني ١٧-٥٦

● أحاديث استئذان البكر في النكاح رواية ودراية وفقهاً

الدكتور: صلاح الدين بن أحمد إدلبي ٥٧-٩٠

● الإشهاد على الطلاق في الفقه الإسلامي

الدكتورة: روحيه مصطفى ٩١-١٣٦

● مدى قَبُول حُكْم القَاضي ديانــة فِيْمَا خَالَفَ ظَاهِرُ الأَمْرِ بَاطِنَهُ

الدكتور: ياسين بن ناصر الخطيب ١٣٧-١٩٦

● التسوية عند الإمام مالك - دراسة منهجية نقدية

الدكتور: عبد الرَّزاق خليفة الشايجي والدكتور: أمين محمد القضاة ١٩٧-٢٢٤

● الصحابي المجاهد النعمان بن مقرّن المزني

الدكتور: صالح رمضان حسن ٢٢٥-٢٥٦

● نزهة المشتغلين في أحكام النُّون السَّاكنة والتَّنوين

الدكتور: صالح مهدي عباس الخضيري ٢٥٧-٢٨٦

● دور الإشارة في التوضيح والبيان في ضوء الحديث النبوي «دراسة دلالية»

الدكتور: السيد عبد السميع حسونة ٢٨٧-٣٥٠

● زيادة «عن» في التركيب

الدكتور: علي محمد النوري ٣٥١-٣٧٦

• **The Language of Power and the Power of Language in Higher Education in the Arab World: Conflict, Dominance and Shift**

Prof. Muhammad Raji Zughoul .... 5 - 64



بسم الله الرحمن الرحيم

«الافتتاحية»

مجلتنا..

عباءة حيكت على نيرين: نسيجها ثقافة العلوم، وخيوطها ينابيع التراث التي انبجست من أفكار العلماء الأكْفاء، فصين ثوبها أنْ يُشاك، وعُدَّ رداؤها نمطاً زُيِّنَ بقشابة بديعة الاتقان، مرصوفة البنيان، محتواها علوم القرآن والحديث واللغة والبيان..

❖ ❖ ❖

رُصِّعت بسبك موضون، ولفظ ذي شجون وعبارات كانت كالجواري الراسيات عمقاً، والجواري الكُنَّس رفعةً..

وهذا لم يتأتَ إلاّ بمؤازرة أساسها التآلف وعضدها التعاون القائم على تحمل العبء المشترك، وتقبل العمل والإقبال عليه بهمةٍ دافعها الإخلاص، ومحفزها السعي وراء النجاح لتحقيق ما يؤمله كل فكر أسدى، وكل قلب أوعى حتى خرجت ترفل وتميس في ربيعها الثاني عشر، وفي عيدها الرابع والعشرين كأنها أرض جادها الغيث فاعشوشب إجرازها، وذهب عنها الجُفاء والغثاء.. ودُفعت إلى القاريء الحصيف بمضمونٍ رصينٍ وقالبٍ مكين، ظهيرها الآراء السديدة. والأفكار الرشيدة التي تطرح الجديد في كل عدد، وتسد العديد من الهنات التي تمرّ أثناء الإعداد والعمل..

ومن جديد الأفكار، وسديد الآراء العمل على نشر بحث باللغة الأجنبية، يُعنى بالتراث العربي أو الثقافة الإسلامية، ويكون فرصة سانحة لمخاطبة المسلمين الذين لا يتقنون العربية، والأجانب الذين شُغفوا حباً بتراثنا وأصالتنا وثقافتنا،ويسهم ـ مع ما ننشر من ملخصات للبحوث باللغة الأجنبية ـ في انتشار هذه المجلة وأداء رسالتها على أوسع نطاق..

وقد واكب هذا الجهد الدؤوب بحوث تترى من كل حدَب، وترسل من كل صوب، فأضت خزانة مجلتنا مَعيناً لا ينضب، جادت عليها كل قريحة ثرة، وأنارها كل فكر ثاقب

فكانت راداً لإعداد أعداد ستصدر تباعاً إن شاء الله، ورصيداً مُعينا على الانتقاء لتحري الجودة، والوقوف على الجدية والرصانة..

وأملنا معقود على مفكري الأمة وعلمائها لإمداد هذه المجلة بالآراء والمقترحات التي تفضي إلى تطويرها شكلاً ومحتوىً.. وليعلموا أن القائمين على تحريرها مستعدون دائماً للأخذ برأي النصيح، ونصيحة الحازم من دون أية غضاضة..

أفلم يأنِ للباحثين أن يسعوا بنتاجهم العلمي لإنارة العقول المكسوفة في هذا العالم وللدفاع عن معتقداتنا وأعرافنا وحضارتنا، والذود عن لغتنا وتراثنا؟ صحيح أن لدينا رصيداً نعتز به من البحوث، ولكن الطموح يدفعنا دائماً إلى طلب المزيد تحقيقاً لمبدأ إتاحة الفرص للأدباء الألباء والعلماء الأجلاء فسارعوا إلى التواصل، وكونوا على يقين أن نتاجكم وإبداعكم موضع تقدير واعتزاز، وإسهامكم مفخرة للمجلة، ودافع لنا للاستمرار في عملنا الذي نقصد به وجه الله آملين أن يجرينا خيراً.

وعلى الله قصد السبيل

أ.د محمد خليفة الدنّاع

رئيس التحرير



البحوث



الصفات الفكرية
الضرورية للداعية
في ضوء الكتاب والسنة

الدكتور: محمد عبدالله حياني

* كلية التربية - جامعة الملك فيصل.



ملخص البحث

تناولت في هذا البحث الصفات الفكرية الضرورية للداعية المسلم في ضوء الكتاب والسنة، وذلك من خلال بيان أهمية العقل وضرورته للداعية في حياته العلمية والدينية والاجتماعية والإدارية، فإن الإسلام قد أولى العقل اهتماماً خاصاً، فبه تعرف حقائق الأشياء ويميز بين الحق والباطل وبه تدرك عواقب الأمور، ثم بينت أهم الصفات الفكرية التي يجب أن يتحلى بها الداعية المسلم وهو يدعو إلى الدين الحنيف، وقد استشهدت لكل ذلك من الكتاب والسنة.

وتوصل البحث إلى أنه إذا لم تتوافر الصفات العقلية اللازمة للداعية جميعها، فلا يعني ذلك توقفه عن الدعوة، ولو قلنا بذلك لما وجبت على أحد، ولم يستمر الإسلام إلى عصرنا الحاضر.

إن على المؤسسات التعليمية الدعوية المنهجية أن تعنى بتدريب خريجيها من الدعاة على تطوير قابلياتهم العقلية وصقل شخصيتهم بالدراسة والفهم والإفادة من تجارب الآخرين وخبراتهم في الدعوة ليحظى الداعية بالقبول عند الله وعند المخاطبين.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الذي أنزل الكتاب هدى للعالمين، خاطب به العقل محملاً إياه المسؤولية لينهج الصراط المستقيم...

والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، أتم الناس عقلاً، وأزكاهم نفساً، دعا إلى ربه بالحكمة والموعظة الحسنة، فارتقت به العقول، وسمت به النفوس ﷺ وبارك عليه وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فان المسؤولية الدعوية أخطر المسؤوليات، لأنها تهدف إلى حياة الأمة دينياً وخلقياً وعلمياً واجتماعياً، فإذا فشلت هذه المسؤولية فشلت الأمة في كل ذلك.

والداعية هو المعني بهذه المسؤولية لذا لا بد له من الاستعداد العلمي والفكري كي ينطلق في دعوته الانطلاق الصحيح فضلاً عن الطاقة الإيمانية والخلقية. إن الداعية يخالط طاقات فكرية متباينة، واستعدادات نفسية مختلفة، وظروفاً يومية متغيرة تحتاج إلى علم مؤصل، وعقل يقظ حكيم يعرف مدى الاستعدادات والطاقات والظروف فيعطي من العلم القدر المناسب للرجل المناسب في الزمن المناسب. يزن الأمور بدقة، ويوازن بينها، وبذلك يصون العلم من الهدر والاستهانة، وشرع الله من الاستهتار، فالحكمة: إصابة الحق بالعلم[1]، (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً)[2].

فالمسؤولية الدعوية تقتضي يقظة العقل لتتم الاستفادة من العلم القدر الكافي. قال

---

(١) هذا تعريف الحافظ ابن حجر العسقلاني للحكمة. انظر فتح الباري ١٠/٥٢٢

(٢) البقرة (٢٦٩).

الإمام يزيد بن هارون الواسطي رحمه اللّه من كان علمه أكثر من عقله خشيت عليه، ومن كان عقله أكثر من علمه رجوت له.[3]

هذا ولما تصدَّر بعض طلاب العلم للدعوة قبل اكتمال النضج الفكري وظهر الأثر السلبي لذلك من شطط في الفتوى أحياناً، وسوء تصرف أو توجيه أحياناً أخرى أحببت أن أدلي بدلوي مع من سبقني في هذا البحث المتواضع في التنويه بدور العقل في الحياة بوجه عام وللداعية بوجه خاص، وبالإضافة إلى أهم الصفات الفكرية لدى الداعية جمعت فيه ما تيسر في ذلك من كتاب اللّه، وسنة النبي ﷺ، وكلام السلف الصالح رحمهم اللّه، لعل اللّه عز وجل أن يخلق فيه النفع، ويكتب فيه القبول.

وقد جعلت خطة البحث على النحو الآتي:ـ

١. التعريف بالفكر.

٢. أهمية العقل.

٣. اهتمام الإسلام بالعقل ويتجلى ذلك فيما يأتي:

أـ إرسال اللّه عز وجل رسله في سن اكتمال النضج العقلي.

ب ـ مخاطبة القرآن الكريم العقل دون سائر أعضاء البدن.

ج ـ أسماه القرآن الكريم بأسماء متعددة ليدل على أهميته وخطره.

د ـ منع الإسلام أي فعل يعطل مهمته.

هـ. اهتمام السنة في التعبير عن أهميته ومهمته.

٤. أهم الصفات الفكرية:ـ

أ. الذكاء والفطنة.

(٣) انظر شعب الإيمان ١٦٧/٤ كان الإمام يزيد بن هارون من الدعاة الى اللّه قال الإمام يعقوب بن شيبة يرحمه اللّه كان يزيد يُعد من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر. ووصفه الإمام أحمد رحمه اللّه بالذكاء والفهم والفطنة.

وقال الامام الذهبي رحمه اللّه احتفل محدثو بغداد وأهلها بقدوم يزيد بن هارون وازدحموا عليه لجلالته انظر تاريخ بغداد ٣٣٧/١٤، سير أعلام النبلاء ٣٥٨/٩، تهذيب التهذيب ٣٦٦/١١.

ب. القدرة على معرفة استعدادات الأتباع الفكرية والنفسية، والظروف المختلفة المحيطة بهم.

ج. القدرة على امتصاص الأفكار وتحليلها والحكم عليها.

د. القدرة على فهم الفكر والمنهج الإسلامي المنضبط، والربط بينه وبين متغيرات الحياة المعاصرة.

هـ. القدرة على رد الشبهات.

٥. الثقافات المتنوعة اللازمة للداعية

٦. الخاتمة.

٧. ثبت المراجع.

٨. الفهرس.

هذا وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.

١ـ التعريف بالفكر

يطلق الفكر على العقل من باب إطلاق اللازم على الملزوم، لأن التفكر عمل العقل ووظيفته الملازمة له.

قال الفيروز آبادي "الفكر إعمال العقل في الشئ. وقال "التفكر التأمل"(٤) اهـ

وقد شاع إطلاق الفكر على العقل وحسن التعقل في عصرنا الحاضر.

٢ـ أهمية العقل وضرورته للداعية:

خلق الله عز وجل وعاء العلم والإدراك "فبه تعرف حقائق الأشياء، ويميز بين الحق والباطل والغث والسمين، وبه تدرك عواقب الأمور، ويعرف وجه الربط بين ماض بائد ولاحق متنام، إنه يزن الأمور والرجال بميزان صحيح في ضوء المنهج الصحيح، ويعطي كل ذي حقٍ حقه، وكل ذي فضلٍ فضله.

يتجلى ذلك من دوره في الحياة العملية، والدينية والاجتماعية والإدارية

أما في الحياة العملية فإنه لا تدرك حقائق الأشياء، ولا تأخذ مكانها المناسب إلا به، ولا يتنامى العلم إلا به، فلا يتمكن العالم من الحكم على الأمور وتقويمها إلا عن طريقه

وبه قام البحث العلمي الدؤوب، استقراءً وتتبعاً، ثم موازنة وتحليلا ودراسة للتحقق من مشكوك فيه، أو الوصول إلى حقيقة غائبة، أو اكتشاف مسعف أو اختراع ميسر، كل ذلك يحدو إلى معرفة العليم الحكيم سبحانه وتعالى، في موطن رضاه.

والداعية أمس الناس حاجة لأن يدرك برويّة وعمق مدى مسؤوليته العلمية ليتمكن من الحكم على القضايا، والفتوى في المسائل على وجه الصواب والسداد.

أما في الحياة الدينية فانطلاقاً من الإيمان العميق بربه الذي خلقه وخلق هذا الكون بقدرته وأودع فيه أسرار علمه وسيَّره بدقيق حكمته، لا بد وأن يخضع لربوبيته، ويطوي إرادته طوعاً لإرادته، وينْسلك في منهج شرعته، فينظر إلى الكون بمنظور صحيح، غير محجوب، بجدار المادة عن أسرار العلم ودقيق الحكمة، وهدف الإيجاد ليُعد العدة عندئذ

(٤) معجم مقاييس اللغة ٤/٤٤٦ وانظر الصحاح ٢/٧٨٣، لسان العرب ٥/٦٥ رسم (فكر) و١١/٤٥٨ رسم عقل ـ القاموس المحيط ٢/١١٥

ليوم المعاد، وذلك عين الحكمة والتعقل الصحيح، إنه الرصيد الوافر والكنز الناطق لمن انطلق به من الإيمان العميق.

والداعية أمس الناس حاجةُ لاستغلال التعقل والتدبر في الكون والحياة لتعميق إيمانه ليكون دافعاً له على استمراره في دعوته وتحديد موقعه في الحياة وفي مسؤوليته الدعوية.

أما في الحياة الاجتماعية فبالعقل تتكون العلاقات الاجتماعية البيئية والإقليمية، وبه تنمو معارف المجتمعات وثقافتها، وبه تدرك أسباب تقلصها وانحسارها، وهو رصيدها الذي يرسم عاداتها وتقاليدها،ويخط تاريخها.

والداعية أحوج الناس إلى معرفة مدى تلك الصلات والعلاقات وتمييز نوعها قوةً وضعفاً واستقامةً وانحرافاً ليعرف كيف يقوّي ضعيفها ويوطد قويها، ويقوّم المعوج منها.

أما في الحياة الإدارية فكلما تنامت القدرات الفكرية كان سير العمل مستمراً دون عوائق، لأنه يدرك كيفية التعامل مع النفوس والأذواق والمشارب المختلفة ليضع الأمور في نصابها ويعطي كل ذي حقٍ حقه، ويطلق الأمر والنهي في الظرف والأسلوب المناسب، ويمتص الصدمات، ويتجاوز العقبات، بغية الوصول إلى الهدف المنشود دون تأخير، ولا تعطيل للطاقات، أو هدر للإمكانات، وبالنظر إلى المسؤولية الدعوية التي تشغل ميادين الحياة المختلفة، يظهر أن الداعية أحوج الناس إلى عقل يقظ، متميز بين الرجال. ويبصر أحوالهم وظروفهم المحيطة بهم بعين واعية، ويدرك الأمور بأفق بعيد ليتمكن من إنزال الناس منازلهم ومخاطبتهم بالمناسب، فكلما كان وافر العقل كان أمل نجاحه في دعوته أكثر، والعكس بالعكس، قال الإمام يزيد بن هارون الواسطي. من كان علمه أكثر من عقله خشيت عليه، ومن كان عقله أكثر من علمه رجوت له[٥].

اهتمام الإسلام به:

انطلاقاً من الأهمية القصوى للعقل في سير الحياة وإعمار الأرض أولى الإسلام العقل اهتماماً خاصاً به، يظهر ذلك فيما يأتي:

أ ـ إرسال الله عز وجل رسله عليهم الصلاة والسلام في سن اكتمال العقل:

---

(٥) انظر شعب الإيمان ١٦٧/٤

لم ينزل اللّه عز وجل الكتب السماوية على رسله عليهم الصلاة والسلام إلا في سن اكتمال العقل وهو سن الأربعين، خلا يحيى وعيسى عليهما السلام في المشهور[6] وذلك يدل على أهمية العقل واهتمام الإسلام به، لأن مسؤولية الرسالة هي أكبر مسؤولية على سطح الأرض، فلا يجاريها ولا يدانيها مسؤولية قط، وتلك المسؤولية تقتضي الكمال الفكري، وعناية اللّه عز وجل الخاصة برسله عليهم السلام تؤكد وتحتم ذلك، حتى لو أرسلهم في سن الصغر لجعل عقولهم كاملة عندئذ.

وفي قوله تعالى ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبياً﴾[7]. دليل على ذلك، إذ لا يعقل أن يؤتي اللّه كتابه وحكمه من يخلُّ بمسؤوليته، لذا فالأهلية متعينة ولو كان صبياً، لأنه خالق الأهلية وأن الشأن شأنه في الاختيار (اللّه أعلم حيث يجعل رسالته)[8].

---

(٦) أما يحيى عليه الصلاة والسلام فقد صرح القرآن الكريم بذلك قال تعالى ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبياً﴾ مريم. ١٢ فالكتاب لا ينزله اللّه إلا على رسله عليهم الصلاة والسلام وهم أولى بالحكم بما فيه أيضاً. وانظر فتح القدير للإمام الشوكاني ٣/٣٢٥، فتح الباري ٦/٤٦٨.

أما عيسى عليه السلام ففي قوله تعالى ﴿يكلم الناس في المهد وكهلاً ومن الصالحين﴾ إلماح إلى إرساله في سن الكهولة وهو يبدأ من سن الثالثة والثلاثين ـ وقيل من الرابعة والثلاثين ـ حتى يناهز الأربعين أو يقاربها في الراجح انظر القاموس ٤/٤٨، ـ المفردات ص ٤٢٤ ولعله يشهد لذلك ما أخرجه الحاكم بإسناده من حديث وهب بن منبه موقوفاً أن عيسى عليه السلام رفعه اللّه وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة، لكن في الحديث علي بن زيد بن جُدعان وهو ضعيف. المستدرك ٢/٥٩٦ وانظر تقريب التهذيب ص٤٦٨

وقال العلامة ابن القيم رحمه اللّه وما يذكر عن المسيح أنه رفع إلى السماء وله ثلاث وثلاثون فهذا لا يعرف به أثر متصل يجب المصير إليه أهـ زاد المعاد ١/٨٢ وقول ابن القيم لا يمنع من القول بأن الأمر يبقى على الاحتمال وإن اشتهر ذلك.

وأخرج الطبراني من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها أن رسول اللّه ﷺ قال في مرضه الذي توفي فيه لفاطمة رضي اللّه عنها إن جبريل كان يعارضني في كل عام مرة، وإنه عارضني بالقرآن العام مرتين، وأخبرني أنه لم يكن نبي إلا عاش نصف عمره الذي كان قبله وأخبرني أن عيسى بن مريم عاش عشرين ومائة سنة، ولا أراني إلا ذاهباً على رأس الستين.

ضعفه الهيثمي، وعزاه للبزار وضعف إسناده أيضاً. مجمع الزوائد ٩/٢٦ إن هذا الحديث على فرض صحته لا يعارض إرسال عيسى عليه السلام في سن الكهولة، لأنه دل على عمره الكامل ولم يدل على ابتداء إرساله واللّه أعلم انظر لهذه المسألة سبل الهدى والرشاد ٢/٣٠٤، فتح الباري ٦/٤٧٢ وفي الجملة فإن القضية استثناء محتمل من العموم وإن اشتهر على القطع دون احتمال وعلى هذا فلا مانع من ذلك في إرادة اللّه عز وجل، كما فعل ذلك بيحيى عليه السلام واللّه أعلم

(٧) مريم ١٢

(٨) الأنعام ١٢٤

ب ـ مخاطبة القرآن الكريم العقل دون سائر أعضاء البدن:

نزل القرآن الكريم على قلب النبي ﷺ ليخاطب به العقل من سائر أعضاء الجسم فلم يخاطب العين ولا اليد ولا القدم وإنما خاطب العقل فحسب، فيكون بذلك قد حمّله مسؤولية الخلافة على الأرض.

لذا جعل القرآن الكريم يخاطب العقل بأنواع شتى من الخطاب ليفهم مراد الله منه ويستوعب معنى المسؤولية الملقاة على عاتقه.

فخاطبه بطريقة الحوار، وأمطره بالحجج الدامغة، وضرب له الأمثال ليقرب له المراد، ورغبة بالوعد ورهبة بالوعيد، وقص له القصص ليعتبر، وأمره بحمل التكاليف السماوية، ونهاه عن تجاوز حدود مولاه، وحذره من مغبة ذلك.

ولما كان كثيراً ما يُثقل بتأثير الحياة المادية وتجتذبه حظوظها فينشغل بالنعمة عن المنعم ويفرح بالعطية وينسى المعطي، فلذلك قرّعه القرآن الكريم فيما يقرب من (١٣٠) موطناً كي يستفيق من غفلته، ويصحو من سباته:

﴿أفلا تعقلون﴾ ﴿أفلا تبصرون﴾ ﴿أفلا تسمعون﴾ ﴿أفلا يتدبرون﴾ ﴿فهل من مدكر﴾ ونحو ذلك من أسلوب الاستفهام التقريعي[٩].

إن القرآن الكريم لم يطمس حقيقة العقل ودوره بتقريعه، وإنما دل بذلك على دوره وأهميته من جهة، وأراد كشف ظلام المادة عنه ليسير في مساره الصحيح الذي خلق من أجله، من جهة أخرى.

إذ لولا أهميته ودوره لما خصه بالخطاب دون سائر الأعضاء ولا قرّعة ليستيقظ لمهمته، فالعقل إذا لم تشرق عليه شمس الإيمان فإنه سينحصر عمله في سجن شجون الهوى وفتنة فتون النفس، ومكايد الشيطان، وتجنح موازينه عندئذ خالدة إلى الحياة المادية، غير مبصر نور الحقيقة الإيمانية التي خلق لمعرفتها، ويحسب أنه على هدى

جـ ـ تسمية القرآن الكريم العقل بأسماء متعددة:

المعروف أن كثرة الأسماء تدل على شرف المسمى وأهميته، وقد بلغ من اهتمام القرآن الكريم بالعقل أن أسماه بأسماء متعددة

(٩) جرى معرفة ذلك مني بحصر تقريبي.

- فأطلق عليه اسمه المعروف في معرض الحض على القيام بوظيفته وهي التعقل، بقوله تعالى ﴿والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون﴾[10]

وقوله تعالى: ﴿قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون﴾[11]

- أسماه باسم محله وظرفه، وهو القلب والفؤاد[12]

قال تعالى. ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾[13]

وقال تعالى ﴿ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة﴾[14]

- وبمكانته من سائر أجزاء الجسم وهو اللب، لأن اللب خالص الشيء[15]

قال تعالى: ﴿وما يذكّر إلا أولوا الألباب﴾[16]

قال تعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾[17]

- وبمعنى من معانيه، وهو الحِجْر، لأن مادة (حـ جـ ر) بتثليث الحاء معناها المنع[18]، والعقل يمنع من انحراف الحياة الدينية والدنيوية والعلمية والعملية قال تعالى

﴿هل في ذلك قسم لذي حجر﴾[19]

- وبلازم من لوازمه وهو الحلم لأنه يغلب على صاحب العقل الوافر الحلم، كما أن الحلم دليل على حسن التعقل[20]

---

(١٠) الأعراف ١٦٩.

(١١) الحديد ١٧

(١٢) لسان العرب ٣/٣٢٨

(١٣) الحج ٤٦.

(١٤) الأنعام ١١٣

(١٥) لسان العرب ١/٧٢٩ انظر القاموس المحيط ١/١٣١ رسم ألب

(١٦) البقرة ٢٦٩

(١٧) يوسف ١١١

(١٨) لسان العرب ٤/١٧٠، القاموس المحيط ٢/٤

(١٩) الفجر ٥

(٢٠) لسان العرب ١٢/١٤٦، القاموس المحيط ٤/١٠٠

قال تعالى: ﴿**أم تأمرهم أحلامهم بهذا**﴾[٢١]

ومن لوازمه أيضاً: التفكير وهو إعمال العقل في أمر ما، واحده فكرة[٢٢]

قال تعالى: ﴿**كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون**﴾[٢٣]

ومن لوازمه أيضاً: النظر، وهو بمعنى التفكير[٢٤]

قال تعالى: ﴿**ثم نظر ثم عبس وبسر**﴾[٢٥]

ومن لوازمه أيضاً: التدبر، وهو بمعنى التفكر[٢٦]

قال تعالى: ﴿**كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته**﴾[٢٧]

ومن لوازمه التفكير أيضاً، ويطلق على الحفظ ضد النسيان، ويطلق على الاتعاظ والعبرة، وذلك من التعقل[٢٨]

قال تعالى: ﴿**ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون**﴾[٢٩]

ـ وبأسبابه ووسائله أيضاً، وأهمها السمع والبصر، فلولاها لم يتفكر العقل ولم يتدبر لأنها أداة نقل للمسموعات والصور ليحللها العقل ويدرسَها، ثم يحكم عليها.

قال تعالى: ﴿**ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون**﴾[٣٠]

---

(٢١) الطور ٣٢.

(٢٢) لسان العرب ٥/٦٥، القاموس المحيط٢/١١٥

(٢٣) البقرة ٢١٩.

(٢٤) لسان العرب ٥/٢١٧ وانظر ٥/٦٥ أيضا، القاموس المحيط ٢/١٥٠.

(٢٥) المدثر ٢١.

(٢٦) لسان العرب ٤/٢٧٣، القاموس المحيط ٢/٢٨.

(٢٧) ص ٢٩

(٢٨) لسان العرب ٤/٣٠٨، القاموس المحيط ٢/٣٦.

(٢٩) الذاريات ٤٩.

(٣٠) الأعراف ١٠٠.

وقال تعالى ﴿**أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم، وأولئك هم الغافلون**﴾[31]

ففي هاتين الآيتين يظهر مدى الترابط بين السمع والبصر من جهة، وبين العقل من جهة أخرى.

وقال تعالى: ﴿**إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون**﴾[32]

وقال تعالى ﴿**من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون**﴾[33]

- وبمسبباته وآثاره، وهي العلم، والفقه، والحكمة. إذ لولا العقل ما كان العلم أصلاً ولا الفقه وهو الفهم، ولا الحكمة.

قال تعالى ﴿**فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون**﴾

وقال تعالى: ﴿**لهم قلوب لا يفقهون بها**﴾[35]

وقال تعالى: ﴿**ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً**﴾[36]

والحكمة تطلق على معان متعددة منها العدل، والعلم، والحلم، والنبوة، والكتب السماوية[37]

د ـ منع الإسلام أي فعل يعطل مهمته:

حافظ الإسلام على العقل بتحريم كل ما يضر بمهمته ولو إلى فترة محدودة، فقد حرم الإسلام كل مسكر ومخدر تحريماً صارماً، لأنه يشل حركة العقل لمدة محدودة.

(٣١) النحل ١٠٨

(٣٢) يونس ٦٧.

(٣٣) القصص ٧٢

(٣٤) الأنعام ٨١

(٣٥) الأعراف ١٧٩.

(٣٦) البقرة ٢٦٩

(٣٧) لسان العرب ١٢/١٤٠، القاموس المحيط ٤/١٠٠

قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾[٣٨]

فسماه رجزاً ليدل على مدى الضرر المترتب على اضطرابه وتوقفه عما خلق من أجله.

هذا وقد شاركت السنة المطهرة في التعبير عن مدى هذا الخطر حيث أسمته بأم الخبائث، فعن عثمان ابن عفان رضي الله عنه قال: اجتنبوا الخمر فإنها من الخبائث[٣٩].

كما أخبرت عن فقد الإيمان وارتفاعه من قلب شارب الخمر حال شربه، فما بعد هذا الضرر من ضرر.

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن[٤٠].

ثم احتاط الإسلام لهذه الجريمة، حيث نبه على أن الخمر ليس هو المصنوع من العنب فحسب وإنما هو كل ما خامر العقل وغطاه، وقد أوضحت السنة هذه الحقيقة كي لا تتذرع النفوس الضعيفة فتصنعه من غير عصير العنب، وتدعي جواز ذلك شرعاً.

فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: إنه قد نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة أشياء: العنب، والتمر، والحنطة، والشعير، والعسل، والخمر: ما خامر العقل[٤١]

وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت. نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتّر[٤٢]. ففي نهي النبي ﷺ عن كل مسكر ومفتّر ضبط للتعريف بالخمر وإن سمي باسم أخر.

---

(٣٨) المائدة ٩٠.

(٣٩) أخرجه النسائي كتاب الأشربة باب ذكر الاثام المتولدة عن شرب الخمر ٢٨٢/٨، والحديث رجال إسناده ثقات إلا أن في رواية يونس بن يزيد الأيلي عن الزهري شيئاً، وقد تابعه فيه معمر بن راشد عن الزهري ومعمر ثقة ثبت

(٤٠) أخرجه البخاري في أول كتاب الأشربة ٣٠/١ ومسلم في الإيمان باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ٦٧/١ رقم ١٠٠ وقد تعددت أقوال العلماء في معنى الحديث والمشهور منها قول ابن عباس رضي الله عنه ينزع منه نور الإيمان عند قيامه بالمعصية انظر فتح الباري ٥٩/٥٨/١٢

(٤١) أخرجه البخاري كتاب الأشربة باب ما جاء في أن الخمر ما خامر العقل من الشراب، مسلم التفسير باب في نزول تحريم الخمر ٢٣٢٢/٤ رقم ٣٢-٣٣

(٤٢) أخرجه أبو داود كتاب الأشربة باب النهي عن المسكر ٩٠/٤ وأحمد في المسند ٣٠٩/٦ وإسناد الحديث حسن إن شاء الله، لأن الحديث يدور عند أحمد وأبي داود على شهر بن حوشب وقد حسن من شأنه الإمام البخاري وأحمد والترمذي وابن معين وأبو زرعة، وجرحه شعبة وأبو حاتم وابن عدي. انظر الميزان ٢٨٣/٢ الكاشف ٤٩٠/١، التهذيب ٣٦٩/٤، التقريب ص ٢٣٠

عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال. ليستحلن طائفة من أمتي الخمر باسم يسمونها إياه[٤٣]

إن كل ما سبق من احتياط كان في سبيل تعطيل العقل مدة محدودة. أما تعطيله بالكلية فقد جعل الإسلام الدية كاملة لمن فعل ذلك، عن طريق الضرب باليد أو بآلة، وذلك حكم أجمع عليه الفقهاء، قال الإمام ابن قدامة[٤٤] رحمه الله وفي ذهاب العقل الدية، لا نعلم في ذلك خلافاً، واستدل لذلك بقول النبي ﷺ في كتابه لعمرو بن حزم (وفي العقل الدية) ثم علل ذلك فقال لأنه أكبر المعاني قدراً، وأعظم الحواس نفعاً، فإنه يتميز من البهيمة، ويعرف به حقائق المعلومات، ويهتدي إلى مصالحه، ويتقي ما يضره، ويدخل به في التكليف، وهو شرط في ثبوت الولايات، وصحة التصرفات، وأداء العبادات، فكان إيجاب الدية أحق من بقية الحواس.أهـ

هذا وقد حكى إجماع العلماء على ذلك الإمام ابن المنذر فقال أجمع كل من يحفظ عنه العلم على ذلك لأنه أشرف المعاني، وبه يتميز الإنسان عن البهيمة[٤٥] أهـ

هـ ـ اهتمام السنة في التعبير عن أهميته ومهمته:

هذا وقد أدلت السنة المطهرة بدلوها في التعبير عن دور العقل في الحياة

---

(٤٣) أخرجه أحمد في المسند ٥/٣١٨ وقال الحافظ ابن حجر عن إسناده جيد. فتح الباري ١٠/٥١، وأخرجه أحمد من حديث أبي مالك الأشعري رضي الله عنه ٥/٣٤٢ ومن هذا الطريق أخرجه أبو داود في الأشربة باب التداوي ٤/٩١، وصحح إسناده ابن حبان. انظر فتح الباري ١٠/٥٥١

(٤٤) المغني ٢/١٥١-١٥٢ ولكن قال الحافظ ابن حجر ـ بخصوص حديث عمرو بن حزم ـ في التلخيص الحبير ٤/٣٩ ليس هذا من نسخة عمرو بن حزم، لكن رواه البيهقي من حديث معاذ، وسنده ضعيف، ورويناه عن عمر وزيد بن ثابت مثله أهـ وقال البيهقي في السنن روى أبو يحيى الساجي في كتابه بإسناد فيه ضعف، عن عبادة بن نسي، عن ابن غنم، عن معاذ بن جبل رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال وفي السمع مائة من الإبل، وفي العقل الدية، مائة من الإبل. وقال البيهقي ورويناه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما دل على أنه قضى في العقل بالدية. ثم روى هذا المعنى بأسانيده عن عمر وزيد بن ثابت والحسن البصري ـ رضي الله عنهم. الديات باب السمع وباب ذهاب العقل من الجناية ٨/١٥٠-١٥١

قلت إن تعدد الأحاديث في هذا الحكم تقوي بعضها بعضاً مع ضعف أسانيدها، والإجماع على ذلك كاف في الاستدلال والله أعلم

(٤٥) الإجماع لابن المنذر ص ١١٧ وحكاه عنه الخطيب الشربيني في كتابه الإقناع لحل ألفاظ أبي شجاع ٢/٢١١

فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: كرم الرجل دينه، ومروءته عقله، وحسبه خلقه[46].

وقد بين رسول الله ﷺ دور الإسلام في شخصية الرجل، ودور العقل في تقبله للمنهج الإسلامي وتأثيره في سلوك الشخصية الإسلامية.

فالعقل الوافر الحكيم في وضعه للشيء في موضعه، وإعطائه كل ذي حق حقه، يبرز مروءة الرجل وهي جزء من دينه.

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ لا حليم إلا ذو عثرة ولا حكيم إلا ذو تجربة[47].

لقد فصل رسول اللّه ﷺ بين دور خُلُق الحلم، واحترام الناس له وتقديرهم إياه، وبين دور العقل في حكمته المكتسبة بالخبرة والتجربة، إذ دل على قابليته للصقل والزيادة، وعلى حاجته لذلك كي لا يقف عند حد معين.

وأخرج ابن سعد عن النبي ﷺ أنه قال لخالد بن الوليد رضي الله عنه قد كنت أرى لك عقلاً رجوت ألاَّ يُسْلمك إلا إلى خير[48].

---

(٤٦) المسند ٢/٣٦٥، المستدرك /١٢٣ وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه لكن في إسناده مسلم بن خالد الزنجي لم يخرج له الإمام مسلم، لذا لم يقره الذهبي على أن الحديث على شرط مسلم.

(٤٧) الترمذي البر والصلة باب ما جاء في التجارب وقال حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه ٦/٢٣٢ وقد رواه بإسناده من حديث دراج بن سمعان أبي السمح عن أبي الهيثم العتْواري سليمان بن عمرو عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ورجال الإسناد كلهم ثقات إلا دراج بن سمعان قال عنه الحافظ ابن حجر في التقريب صدوق في حديثه عن أبي الهيثم ضعف. تقريب ٢٠١ ومن طريقه أخرجه أحمد في المسند ٣/٨ـ٦٩

لكن تابع عبيد اللّه بن زحْر الإفريقي دراجا عند البخاري رحمه اللّه في الأدب المفرد ٢/٢٦ وابن زحرة وثقه البخاري فيما حكاه عنه الترمذي في السنن أبواب الاستئذان باب ما جاء في المصافحة ٧/٣٥٥ ـ ٥٨ وفي العلل الكبرى ١/٥١٢ وحكى الحافظ ابن حجر تصحيح ابن حبان للحديث. الفتح ١٠/٥٢٩ـ٣٠

هذا وقد ورد الحديث موقوفا على معاوية رضي الله عنه أخرجه البخاري معلقا بصيغة الجزم من صحيحه في الأدب باب لا يلدغ المؤمن من جُحر مرتين ١٠/٥٢٩ ووصله في كتابه الأدب المفرد ٢/٢٦

ومعنى لا حليم إلا ذو عثرة أي لا يحصل الحلم حتى يرتكب الأمور ويعثر فيها فيعتبر بها ويستبين مواضع الخطأ ويجتنبها أهـ النهاية لابن الأثير ٣/١٨٢، فتح الباري ١٠/٢٣٠.

(٤٨) طبقات ابن سعد ٤/٢٥٢.

فدل على أن العقل الوافر دليل على وفرة الخير والإيجابية في صاحبه، وإن تجاذبته عواطف المادة فلا بأس فيه يسير.

ولعل مما يدل على ذلك أيضاً قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه لزيد بن ثابت رضي الله عنه في أخطر شأن من شؤون المسلمين، وهو جمع القرآن الكريم في مصحف - قال: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك[49] فالعقل الوافر دليل الرزانة وانضباط الشخصية بعيداً عن التهمة بالخلل.

قال الإمام المهلب معقباً على قول الإمام أبي بكر الصديق رضي الله عنه في هذا الحديث إن العقل أصل الخلال المحمودة، لأنه لم يصف زيداً بأكثر من العقل، وجعله سبباً لائتمانه ورفع التهمة عنه.

لكن اعترض الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى على هذا القول بقوله كم من بارع في العقل والمعرفة وجدت منه الخيانة[50]. أهـ بتصرف

ولعل الإمام المهلب أراد أن العقل مظنّة الخصال المحمودة، وظاهر قول النبي ﷺ لخالد ابن الوليد رضي الله عنه يدل على ذلك.

وأراد الحافظ ابن حجر من اعتراضه. أن العقل الوافر ليس أصلَ الخلال المحمودة باضطراد وإنما في الغالب، وبذلك يتضح المراد من القولين. والله أعلم.

هذا ولم تقتصر السنة على التنويه بدور العقل وأهميته في الحياة المادية، وإنما ركزت على الدور الذي خلق العقل من أجله، واعتبرت العقل الصحيح المتوازن هو الذي سار فيما خلق من أجله وما عدا ذلك خلل واضطراب.

(٤٩) البخاري - الأحكام باب يستحب للكاتب أن يكون أميناً عاقلاً. فتح الباري ١٣/١٨٣ الترمذي تفسير سورة التوبة ٨/٢٦٠ رقم ٣١٠٢ وقال حسن صحيح.

(٥٠) فتح الباري ١٣/١٨٣-١٨٤.

فعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن النبي ﷺ: يقال للرجل. ما أعقله وما أظرفه وما أجلده، وما في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان... الحديث[٥١].

إن تقويم العقل الصحيح ليس بميزان المخلوق، وإنما بميزان ربه الذي خلقه ليسير وفق منهجه.

عن محمود بن لبيد رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ هذا أوان ذهاب العلم. فقلت. وكيف وفينا كتاب الله نعلمه أبناءنا ويعلمه أبناؤنا أبناءهم؟ قال: ثكلتك أمك ابن لبيد ما كنت أحسبك إلا من أعقل أهل المدينة، أليست اليهود والنصارى فيهم كتاب الله تعالى، ثم لم ينتفعوا منه بشيء؟...... الحديث[٥٢].

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ـ رضي الله عنهما ـ عن النبي ﷺ في حديثه عن علامات الساعة ـ قال ويبقى شرار الناس في خفة الطير وأحلام السباع، لا يعرفون معروفاً، ولا ينكرون منكراً... الحديث[٥٣]

بهذا الميزان الدقيق يُقوّم العقل في كل ما أخبر به عليه السلام عنه في الأزمات المتأخرة حيث ينغمس العقل في الحياة المادية فتخلد موازينه إليها ولا تسموا إلى روح الإيمان وعالي الأخلاق.

---

(٥١) أخرجه البخاري في الفتن باب إذا بقي في حثالة من الناس ٣٨/١٣ ونص الحديث بتمامه عند البخاري قال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه حدثنا رسول الله ﷺ حديثين رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال. ثم علموا من القرآن ثم علموا السنة. وحدثنا عن رفعها قال ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه فيظل أثرها مثل أثر المجل كجمر دحرجته على رجلك فنفط فتراه منتبرا وليس فيه شيء. ويصبح الناس يتبايعون فلا يكاد أحد يؤدي الأمانة فيقال إن في بني فلان رجلاً أميناً. ويقال للرجل ما أعقله وما أظرفه وما أجلده وما في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان. ولقد أتى عليّ زمان ولا أبالي أيكم بايعت. لئن كان مسلماً رده علي الإسلام. وإن كان نصرانياً رده علي ساعيه، وأما اليوم فما كنت أبايع إلا فلاناً وفلاناً.

مسلم الإيمان باب رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب ١٢٦/١ رقم ٢٣٠

(٥٢) المسند ٢١٩/٤، ابن ماجة في الفتن باب ذهاب القرآن والعلم ١٣٤٤/٢ والحديث رجال إسناده ثقات إلا أن بين سالم بن أبي الجعد وزياد بن لبيد انقطاعا صرح بذلك الإمام البخاري. والحديث يدور على سالم الا ان معنى الحديث يشهد له أحاديث كثيرة في أبواب الفتن من الصحيحين.

انظر التهذيب ٤٣٢/٣. التقريب ص ٢٧٠

(٥٣) مسلم الفتن وأشراط الساعة باب في خروج الدجال ومكثه في الأرض قطعة من حديث طويل ٢٢٥٨/٤ رقم ١١٦ المسند ١٦٦/٢ كذلك قطعة من حديث طويل

عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال حدثنا رسول الله ﷺ إن بين يدي الساعة لهرجا قال قلت يا رسول الله. ما الهرج؟ قال القتل... وذكر الحديث ثم قال أبو موسى فقال بعض القوم يا رسول الله ومعنا عقولنا ذلك اليوم؟ فقال رسول الله ﷺ لا. تنزع عقول أكثر ذلك الزمان، ويخلف هباء من الناس لا عقول لهم[54].

وعن علي رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول يأتي في اخر الزمان قوم حدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من قول خير البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم[55]..... الحديث

والأحلام: العقول[56].

وعن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال صحبنا النبي ﷺ وسمعناه يقول إن بين يدي الساعة فتناً كأنها كقطع الليل المظلم. يصبح الرجل فيها مؤمنا ثم يمسي كافراً، ويمسي مؤمناً ثم يصبح كافراً، يبيع قوم خلاقهم بعرض من الدنيا يسير، أو بعرض الدنيا. يغدون بدرهمين ويروحون بدرهمين، يبيع أحدهم دينه بثمن العنز[57].

إن تقويم الخالق للعقل هو التقويم الحق لا سواه، لأنه أعلم بما خلق وصنع فما رفعه فهو أحق بالرِّفعة بين الناس، وما خفضه فهو أحق بالخفض بين الناس

---

(٥٤) أخرجه أحمد ٣٩٢/٤ بإسناده وفيه علي بن زيد جُدعان وهو ضعيف. انظر تقريب التهذيب ٤٦٨ لكن أخرجه ابن ماجه في الفتن باب التثبيت في الفتنة ١٣٠٩/٢ بإسناد رجاله ثقات، وأصل الحديث في الصحيحين، مختصر، انظر البخاري الفتن باب ظهور الفتن ١٣/١٣ مسلم العلم باب رفع العلم وقبضه ٢٥٦/٤ رقم ١٠-١١

(٥٥) البخاري من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه استتابة المرتدين باب من ترك قتال الخوارج للتألف، لا ينفر الناس عنه ٢٩٠/١٢، مسلم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه الزكاة باب ذكر الخوارج وصفتهم ٧٤٠/٢ رقم ١٤٢-١٤٨ ومن حديث علي رضي الله عنه من باب التحريض على قتل الخوارج ٧٤٦/٢ رقم ١٥٤

(٥٦) الأحلام جمع حلم وهو ضبط النفس عن هيجان الغضب وأطلقوه على العقل لكونه من مسبباته. انظر المفردات ص ١٢٩

(٥٧) مسلم بنحوه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه الإيمان باب الحث على المبادرة بالأعمال ١١٠/١ رقم ١٨٦ ومن طريقه أخرجه الترمذي بنحوه وقال. حسن صحيح ٣٥٥/٦

المسند من حديث النعمان ابن بشير رضي الله عنه بنفس اللفظ ٢٧٣/٤ والخلاق - بفتح الخاء - ما اكتسبه الإنسان من الفضيلة بخلقه المفردات ١٥٨ ويطلق على الدين . القاموس المحيط ٢٣٦/٣، لسان العرب ٩٢/١، النهاية في غريب الحديث ٧٠/٢

٣ـ أهم الصفات الفكرية

أـ الذكاء والفطنة

من المعلوم أن العقول تتفاوت في درجات الفهم والإدراك بواقع الفطرة الربانية لكن مهما كانت نسبة الذكاء قليلة في أصل الفطرة غير أنها قابلة للتنمية بالعلم والخبرة العملية، لذا كانت العرب تطلق على كبار السن ـ أصحاب الخبرة والتجربة ـ صفة الذكاء لطول خبرتهم[٥٨].

والداعية أمس الناس حاجة لأن يكون على أعلى درجات الذكاء والفطنة وما يرادف ذلك من اللباقة وسرعة البديهة، لأن هذه الصفات تقتضي فهم الأمور بدقة وإدراك وجه الفرق بين المتشابهات في الظاهر، وكل ذلك وسيلة ميسرة للسير في مسؤوليته السير الصحيح، دون أن يفتح ثغرة على نفسه أو على الإسلام عن غير عمد، أو يضع نفسه محل استهانة وشماتة من كل خبٍّ[٥٩] ماكر، أو محل ملامة من كل عاقل حريص، لذا عليه أن ينمي عقله بالعلم ويصقله بالتجربة، والدراسة والملاحظة والإفادة من خبرة الآخرين، فإن الذكاء قابل للتنمية والصقل.

ولا بأس بالمرور على تعريف الصفات باختصار

فالذكاء: سرعة الفطنة والفهم، والإدراك. وكل ذلك بمعنىً، ويعبر به عن حدة الفهم وعمقه أيضاً[٦٠].

والفطنة: الحَذْق. والتفطين: التفهيم[٦١].

واللباقة: الحذق في العمل. يقال: لبِق ككتف وأمير، حاذق بما عمل.

والبديهة. يقال بدهه بأمر كمنعه. استقبه به. أو بدأه به. والبَدَه، والبداهة والبديهة أول كل شيء وما يفاجأ منه وهو ذو بديهة. وأجاب على البديهة. والمراد سرعة الجواب المحكم،

---

(٥٨) المفردات ص ١٨٠.

(٥٩) الخب. الخداع الماكر، الصحاح ١/١١٧، لسان العرب ١/٣٤١، انظر القاموس المحيط ١/٦١

(٦٠) لسان العرب ١٣/٣٢٣، المفردات ص ١٨٠، القاموس المحيط ٤/٢٥٨

(٦١) الصحاح ٦/٢١٧٧ـ٥/٢٠٠٥، لسان العرب ١٠/٣٦٢، القاموس المحيط ٤/٣٣٢.

أو المفاجأة به عند الحاجة إليه. ولدى النظر في معاني هذه الكلمات نجد أنها متقاربة المعنى فالذكاء والفطنة سرعة الفهم، والفهم ليس مجرد فهم لظاهر الكلام فحسب، بل فهم الهدف منه وأسبابه الدافعة إليه، عن طريق ما يحتف به من قرائن.

واللباقة إذا كان معناها اللغوي الحذق والمهارة في العمل فيقاس عليها عندئذ الحذق في صياغة الكلام وذلك لا يمنع من الحذق في الفهم، لأن الحذق في صياغة الكلام متوقف أصلاً على فهم المعاني.

أما البديهة فإنها المفاجأة بالجواب السديد دون تأخر، وذلك مبني أصلاً على سرعة الفهم لظاهر القول. والله أعلم.

ب ـ القدرة على معرفة استعدادات المخاطبين الفكرية والنفسية، والظروف المختلفة المحيطة بهم: إن عقول الناس تتفاوت في فهم الخطاب الواحد، وتفسير الموقف الواحد حسب تفاوتها في الاستعداد الفكري والعلمي والنفسي بالإضافة إلى الظروف المختلفة التي تحيط بهم، فإذا لم يعرف الداعية العالم مدى هذا التفاوت في الحاضرين ربما أضر ببعضهم بفوات الفائدة عليه في أقل تقدير، إن لم يفتح ثغرة على الإسلام إن كان السامع سيء الفهم، أو كان صاحب هوى أو فكر منحرف أو هادفاً مستغلاً للظروف الواقعية، فيفسر الكلام عندئذ حسب مقتضى هواه فيفتح الداعية حينئذ ثغرة على الإسلام وعلى نفسه.

لذا عليه أن يراعي ما يأتي:

١. مراعاة الاستعداد الفكري المتفاوت لدى المخاطبين.

٢. مراعاة الظرف النفسي عند المخاطبين.

٣. انتقاء الألفاظ الصريحة الدالة على المراد.

٤. البعد عن زيادة التفريع والاستطراد في القضية الواحدة ـ كي لا يستغلق فهمها على السامع ما لم تدع ضرورة إلى ذلك.

٥. انتقاء الجواب للسائل بما يناسب حاله النفسي، واستعداده الفكري.

كل ذلك لتيسير فهم المراد عند المخاطب دون عائق أو تشويش.

أخرج مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع[٦٢].

لأن الحديث بكل ما سبق علمه قد ينسى العالم بعضه فيحدث به وهو كاذب.

أو يحدث بكل ما سمع مما لا يناسب المقام فيضر بالسامعين فيأثم.

أو يستغلق فهمه على الحاضرين أو بعضهم فيكون فتنة له، فيأثم بذلك أيضاً.

عن عبد اللّه بن مسعود رضي الله عنه قال. ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة[٦٣].

وعن علي رضي الله عنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يُكذّب اللّه ورسوله[٦٤]

إن الداعية الذي لم يراع مستوى السامعين وأحوالهم هو في الغالب ممن غلب علمه على عقله وتلك صفة ذمها أهل العلم وأثنوا على من غلّب عقله على علمه حيث لا يتصرف قولاً أو فعلاً إلا بحكمة وتدبر دون مجازفة أو طيش.

قال الإمام الذهبي رحمه اللّه في عبد اللّه بن المقفع الأديب المشهور كان مع سعة فضله وفرط ذكائه فيه طيش.

وقال: قيل: اجتمع ابن المقفع بالخليل بن أحمد الفراهيدي فلما تفرقا قيل للخليل كيف رأيته؟

قال: علمه أكثر من عقله.

وسئل هو: كيف رأيت الخليل؟ قال: عقله أكثر من علمه.[٦٥] أهـ

وقال الإمام الذهبي رحمه اللّه في الخليل: كان رأساً في لسان العرب ديّناً ورعاً قانعاً متواضعاً كبير الشأن.[٦٦]

---

(٦٢) المقدمة باب النهي عن الحديث بكل ما سمع ١/١٠ وأخرجه أبو داود كتاب الأدب باب في التشديد في الكذب ٥/٢٥٦

(٦٣) مسلم المقدمة باب النهي من الحديث بكل ما سمع ١/١٠.

(٦٤) البخاري كتاب العلم باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهة أن لا يفهموا. ١٠ /٢٢٥.

(٦٥) سير أعلام النبلاء ٦/٢٠٩.

(٦٦) المرجع السابق ٧/٤٣٠

وقال ابن أُصيبعة في الفيلسوف شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السُّهْرَوردي كان الأوحد في حكمة الأوائل، بارعاً في أصول الفقه، مفرطاً في الذكاء، فصيحاً لم يناظر أحداً إلا أربى عليه.

وقال فيه الإمام الذهبي رحمه الله كان أحمق طياشاً منحلا ثم حكى قول الإمام السيف الآمدي فيه:

وجدته كثير العلم قليل العقل[٦٧] أهـ.

وحكى الحافظ ابن حجر شيئاً من مجارفات أحمد بن الطيب السرخسي معلم المعتضد ثم قال:ـ **قال ابن النديم: كان علمه أكثر من عقله[٦٨].**

إن من غلب عقله على علمه لا يتكلم إلا بالمناسب بعد تدبر وروية وبصيرة بالفروق الفردية بين المخاطبين، والظروف المحيطة بهم، ولا يهمه ان يطلق الكلمة إنما يهمه أثر الكلمة ووقعها.

قال شعبة بن الحجاج العتكي أمير المؤمنين في الحديث قلت للحكم ـ بن عُتيبة الكوفي المحدث الفقيه لم لمْ تحمل الحديث عن زاذان الكندي قال كان كثير الكلام[٦٩]

وقال الإمام مالك رحمه الله: من إهانة العلم أن تحدث كل من سألك[٧٠].

ان المتتبع لتصرفات النبي ﷺ في مواقفه مع أصحابه يجد كل الحكمة في ذلك، فربما سأله سائل أن يوصيه، أو يعلمه أمراً جامعا ليتخذه أصلاً يستضيء به في سلوكه او نحو ذلك فيجيبه بجواب، ثم يسأله اخر السؤال نفسه او معناه فيجيبه بجواب اخر يناسب حال السائل.

فقد سأله رجل فقال أوصني قال لا تغضب فردد مرارا. قال لا تغضب

(٦٧) المرجع السابق ٢١/٢٠٧ـ٢١١.

(٦٨) لسان الميزان ١/٢٠٢ـ٢٠٣ الفهرست، المقالة السابقة، الفن الأول ص ٣٦٥ـ٣٦٦

(٦٩) سير أعلام النبلاء ٤/٢٨١

(٧٠) الجامع في أخلاق الراوي وآداب السامع ١/٢٠٦

(٧١) أخرجه البخاري الأدب باب الحذر من الغضب ١٠/٥١٨، الترمذي البر والصلة باب في كثرة الغضب ٦/٢٢٤، المسند ٢/١٧٥ـ٣٦٢

وسأله آخر فقال: عِظْني وأوجز. فقال: إذا قمت في صلاتك فصل صلاة مودّع، ولا تكلم بكلام تعتذر منه غداً، واجمع الإياس مما في أيدي الناس[٧٢].

وسأله آخر فقال: قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً غيرك. قال: قل آمنت بالله ثم استقم[٧٣].

فقد أجاب الأول بترك الغضب ولم يزد عليه، وأجاب الثاني بالخشوع في صلاته والحيطة في كلامه، والزهد في الدنيا، وأجاب الثالث بالاستقامة، وما ذلك إلا لما يستدعيه حال السائل.

هذا وربما ترك النبي ﷺ فعلاً يستدعيه ظاهر الحال في نظر الناس مراعاة للاستعدادات النفسية كي لا يؤثر سلباً عليهم.

أخرج البخاري[٧٤] من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما في مقولة رأس النفاق أبي بن سلول في غزوة بني المصطلق: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل. قال عمر رضي الله عنه: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق. فقال النبي ﷺ: دعه. لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه

---

(٧٢) ابن ماجة الزهد باب الحكمة ٢/١٣٩٥، المسند ٥/٤١٢، وفي إسناد الحديث عثمان بن جُبير الأنصاري مولى أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه مقبول. تقريب التهذيب ٤٤٦. وفي الإسناد احتمال الانقطاع لأن عثمان بن جبير يروي عن أبيه عن أبي أيوب، وقيل: بل يروي عن أبيه عن جده عن أبي أيوب رضي الله عنه. وقد رواه هنا عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه من دون واسطة. انظر الثقات لابن حبان ٧/١٩٤ وتهذيب التهذيب ٧/١٠٨ ومعاني الحديث توافق الأصول العامة في الشرع ومما يشهد لمعانيه الخشوع في الصلاة، والاقتصار في الكلام على الخير ثم الزهد في الدنيا:

أخرج مسلم بإسناده من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من امرئ تحضره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة، وذلك الدهر كله ١٠/٢٠٦ والأحاديث في ذلك كثيرة. وأخرج البخاري بإسناده من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت. فتح الباري ١٠/٤٤٥.

وأخرج ابن ماجة بإسناده من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه قال: أتى النبي ﷺ رجل فقال: يا رسول الله دلني على عمل إذا عملته أحبني الله وأحبني الناس. فقال رسول الله ﷺ: ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبوك. ٢١/١٣٧٤ رقم ٤١٠٢.

قال الإمام النووي في رياض الصالحين ٢٢٧: حديث حسن رواه ابن ماجة وغيره بأسانيد حسنة. أهـ.

(٧٣) مسلم الإيمان باب جامع أوصاف الإسلام ١/٦٥، المسند ٣/٤١٣.

(٧٤) المناقب باب ما ينهى من دعوى الجاهلية ٦/٥٤٦ مسلم البر والصلة باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً ٤/٩٩٨ رقم ٦٣ والآية المذكورة في الحديث من سورة المنافقون٨.

فموقف النبي ﷺ موقف حكيم ملائم لواقع الناس وأعرافهم تحاشياً من الوقوع بالمفسدة، لأن عقولهم ربما لا تتقبل مثل هذا الفعل خاصة أنهم قريبو عهد بالإسلام.

وأخرج البخاري[75] أيضاً من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت قال لي النبي ﷺ يا عائشة لولا قومك حديثٌ عهدهم بكفرٍ لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين، باب يدخل الناس وباب يخرجون.

قال الحافظ ابن حجر: لأن قريشاً كانت تعظم أمر الكعبة جداً فخشي النبي ﷺ أن يظنوا لأجل قرب عهدهم بالإسلام أنه غيَّر بناءها، لينفرد بالفخر عليهم في ذلك[76]. أهـ

قلت ليلاحظ أنه مع نبوته عليه السلام وفرط إيمان الصحابة به، ورؤيتهم معجزاته ومعرفتهم بصلته الوثيقة بعالم السماء، مع هذا لم يأمر بقتل رأس النفاق الذي أعلن عداءه على الإسلام ورسول الإسلام عليه السلام كي يدفع فتنة قد تنشب بين الصحابة أو يستغل الموقف من يتربص بالإسلام الدوائر.

وكذا الشأن في توقفه عن هدم الكعبة وإعادة بنائها على أصول إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

وإذا كان هذا موقف رسول الله ﷺ المؤيد بالمعجزات مع أصحابه الذين فدوه بأرواحهم فكيف الحال والشأن بمن بعدهم؟

إن الأمر بالغ الحساسية والخطورة، والأخطر من ذلك كله إذا كان السامع من أهل الأهواء والفكر المنحرف فإنه يتصيد الكلام تصيداً ليروج به هواه وانحرافه، فالأمر يحتاج إلى مزيد من الحذر.

لذا كان علماء الأمة يحتاطون كل الحيطة في رواياتهم وكتاباتهم عن أهل البدع والأهواء منذ أن بدأ أمرهم بالظهور بعد الخلافة الراشدة، فقد كان الإمام مالك رحمه الله يضرب عن كل حديث إذا كان مما قد يستغله أهل البدع والأهواء فلا يرويه.

---

(٧٥) كتاب العلم باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يَقْصر فهم بعض الناس فيقعوا في أشد منه. ١/٢٢٤، مسلم الحج باب جُدُر الكعبة وبابها ٢/٩٧٣ رقم ٤٠٥.

(٧٦) فتح الباري ١/٢٢٤.

حكى القاضي عياض رحمه الله عن الإمام مالك أنه كان إذا قيل له إن هذا الحديث مما يحتج به أهل البدع تركه[77].

وإذا كان أصحاب الأهواء والبدع منذ عهد الإمام مالك فكيف بهم في هذا العصر! لذا فالداعية في أمس الحاجة إلى الحكمة المبنية على معرفة الاستعدادات الفكرية والنفسية والأعراف الاجتماعية والانحرافات العقدية، ليضع الشيء في موضعه، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً.

قال الحافظ الذهبي رحمه الله بعد ذكره قول أبي هريرة رضي الله عنه: رب كيس - مليء بالأحاديث النبوية - عند أبي هريرة، لم يفتحه. قال الذهبي:

هذا دال على جواز كتمان بعض الأحاديث التي تحرك فتنة في الأصول أو الفروع أو المدح أو الذم، أما حديث يتعلق بحِل أو حرام فلا يحل كتمانه بوجه، فإنه من البينات والهدى[78].أهـ

وقال رحمه الله: ينبغي للمحدث أن لا يشهر الأحاديث التي يتشبث بظاهرها أعداء السنن من الجهمية وأهل الأهواء والأحاديث التي فيها صفات لم تثبت، فإنك لن تحدث قوماً بحديث لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم، فلا تكتم العلم الذي هو علم، ولا تبذله للجهلة الذين يشغبون عليك أو الذين يفهمون منه ما يضرهم[79] أهـ

وخزانة السنة المطهرة والسيرة العطرة لنبينا عليه الصلاة والسلام زاخرتان بالدروس والعبر التي تربي في الداعية معرفة الفروق الفردية الفطرية والمكتسبة بين المخاطبين، والظروف المحيطة بهم، لذا على الداعية أن يكون على صلة مضطردة بهما لتحقيق هذا الغرض.

ج - القدرة على امتصاص الأفكار، وتحليلها، والحكم عليها:

إن السمع قناة من قنوات العقل توصل إليها المعلومات بصوت وحرف، والبصر ينقل

(٧٧) ترتيب المدارك ١٨٩/١

(٧٨) سير أعلام النبلاء ٥٩٧/٢.

(٧٩) المرجع السابق ٥٧٨/١٠.

إليه الصورة والهيأة المصاحبة للمعلومات المسموعة والمقروءة ليقوم العقل بدراستها ثم الحكم عليها.

غير أن العقل قد يغفل عن إدراك وفهم قول أو فعل ما لانشغاله بأمر آخر، مما يجعله لا يحيط بالموضوع جميعه، قولاً سمعه، أو فعلاً رآه، فلا يتسنى له عندئذ الحكم عليه الحكم السديد، في حين أن الموضوع قد يمس المصلحة العامة أو الخاصة، مما قد يترتب على ذلك خطر مداهم من جراء عدم السداد في الحكم أو القيام بموقف غير مناسب

وبتصور موقف الداعية ومسؤوليته الجليلة يظهر أنه كلما كان قادراً على امتصاص الأفكار بأذن واعية، وعين مبصرة كان محيطاً ومدركاً للأمور، ومسيطراً على الموقف، وإلا فتح على نفسه وعلى الدعوة ثغرة فاضحة.

وقد لفت الإسلام الأذهان إلى هذه المهمة بالتنبيه على أثر استعمال السمع والبصر معاً في تمام الإدراك وفهم المعلومة. قال تعالى في معرض التذكير والاتعاظ بخاتمة المعاندين (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب، أو ألقى السمع وهو شهيد) [80]

فمن سمع وعقْله وافر حاضر اتعظ وتذكر. وكأن أذنه قد سمعت وقع الحادثة وشهدتها عينه، وذلك كمال حضور الفكر على أمر معين.

وفي قوله تعالى لموسى وهارون عليهما السلام ﴿لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى﴾[81].

إشارة إلى كمال المعرفة والإحاطة بالمجريات دون فوت.

ثم إن هذه الحقيقة كانت متمثلة في شخصية النبي ﷺ عند سماعه كلام المتكلم بين يديه هدياً ومنهجاً، إذ كان يقبل بجميع وجهه على المتكلم، مصغياً إليه بسمعه وبصره ليحيط علماً بما يريده المتكلم، ثم يتصرف بعد ذلك التصرف السديد المناسب.

أخرج البزار والطبراني في الأوسط من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ لم يكن أحد يأخذ بيده فينزع يده حتى يكون الرجل هو الذي يرسله، ولم يكن يرى ركبتيه

(٨٠) ق ٣٧

(٨١) طه ٤٦

أو ركبته خارجاً عن ركبة جليسه، ولم يكن أحد يصافحه إلا أقبل عليه بوجهه ثم لم يصرفه عنه حتى يفرغ من كلامه"[82] إن هذا الموقف المثالي لا يدل على الحرص على الإحاطة بالمعلوم فحسب، وإنما يدل على خلق يؤدي وظائف معدودة بالإضافة إلى ما ذكر، إذ يشعر المتكلم بمعنويته، وذلك أسلوب تربوي يجعل قلب البعيد عن الدعوة قريباً، والمعادي لها محباً، والخصم مؤيداً ونصيرا.

وإلى جانب ذلك: إشعار المتكلم بتواضع السامع، وفرط أدبه مع علو هامته، وذلك دليل القوة المبنية على الثقة الراسخة، والمؤثرة إيجابياً في نفس المتكلم.

أخرج الطبراني[83] في الكبير من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه قال:

كان رسول الله ﷺ يقبل بوجهه وحديثه على شر القوم يتألفه بذلك، وكان يقبل بوجهه وحديثه عليّ حتى ظننت أني خير القوم، فقلت: يا رسول الله أنا خير أم أبو بكر. قال: أبو بكر. قلت يا رسول الله أنا خير أم عمر؟ قال عمر. قلت يا رسول الله، أنا خير أم عثمان؟ قال: عثمان. فلما سألت رسول الله ﷺ صَدَّ عني، فوددت أني لم أكن أسأله.

وأخرج أبو داود [84] من حديث أبي جُري جابر بن سليم مرفوعاً: لا تحقرن شيئاً من المعروف، وأن تكلم أخاك وأنت منبسط إليه وجهك، إن ذلك من المعروف.

بعد هذا فإصغاء القلب مع صرف الوجه ـ تذرعاً بقوة الشخصية ـ نقص متوقع في الإحاطة بالموضوع، وخلق مخالف لأدب النبي ﷺ في سماع الخطاب، ومخالف لهدف الدعوة، لأن المدعو إذا لم يلمس اهتمام الداعية به لم يهتم هو به في الغالب

وفي الجملة: فامتصاص الأفكار وتحليلها ضرورة دعوية، تنطلق من أرض موضوعية، تقتضي وفرة عقلية، وقاعدة علمية، وتلك مسؤولية تلازم ضمير الداعية.

---

(82) قال الهيثمي: إسناد الطبراني حسن. مجمع الزوائد 9/18 وقد أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث أنس رضي الله عنه وقال الترمذي: غريب. الترمذي أبواب صفة القيامة باب من أخلاق النبي ﷺ 7/185 رقم 2492 وابن ماجة في الأدب باب إكرام الرجل جليسه 2/1243 رقم 3716.

(83) قال الهيثمي: إسناده حسن 9/18.

(84) كتاب اللباس باب ما جاء في إسبال الإزار 4/344-345 ـ الترمذي الاستئذان باب ما جاء في كراهية أن يقول عليك السلام مبتدئاً وقال حسن صحيح 7/352 وفي الحديث قصة ومعنى منبسط الوجه: أي منهلل. انظر القاموس المحيط 2/363، لسان العرب 7/259.

د ـ القدرة على فهم الفكر والمنهج الإسلامي المنضبط والربط بينه وبين متغيرات الحياة المعاصرة خلق الله عز وجل الأرض والحياة عليها لإعمارها بعبادته، وقد رعى هذا الهدف بمنهج يواكب سير الحياة المتنامية والمتغيرة ليكون ميزاناً لها ينفي التشاذ المدمر، ويضم الصحيح المثمر، يقضي على فضول الأخلاق ليُحيي مكارم الاخلاق كي تسير الحياة متنامية علمياً وعملياً وعلى الوجه الصحيح، بتوازن واستقامة، وذلك دليل على مرونة منهج السماء المنضبط الذي نزل على قلب النبي ﷺ فوعاه بمدد من الله، وأبصر حقيقة الحياة بنور الله، مؤيدة بوحي السماء، فقلب موازين الأمور، حيث أصبحت جزيرة العرب في زمن قياسي ينبوع الحضارات العلمية والخلقية، بعد أن غلب عليها ركام الجاهلية والوثنية، وانطلقت منها مواكب العلماء في أنحاء المعمورة، توضح منهج السماء، الذي صدر عن هذا النبي الأمي عليه الصلاة والسلام.

ولا تزال ألسنة العلماء، وأقلامهم تترجم هذا المنهج ترجمة تناسب العصر والواقع المتغير إلى قيام الساعة.

إنها مسؤولية جليلة، ملقاة على عاتق العلماء والدعاة، فإذا لم يكن العالم والداعية قادرا على فهم الحياة وتناميها، ومتغيراتها، وغير قادر على تخريج المسائل المستجدة على القواعد الفقهية فلن يتمكن من ترجمة الإسلام الترجمة الصحيحة الصالحة لكل زمان ومكان.

لذا فالداعية في أمس الحاجة إلى ما يأتي:

١ـ العمق الفقهي.

٢ـ الاطلاع الدؤوب على دراسة منهج النبي ﷺ في التشريع.

٣ـ الاستفادة من علم العلماء السابقين والمعاصرين وفكرهم.

٤ـ الاطلاع على الجديد في واقع الحياة المعاصرة.

ليتمكن بعد ذلك من التعريف بمنهج الإسلام الذي جعله الله بديلاً لرائح زائف، وكاشفا لغامض، ومصححاً لمسار منعطف.

هـ ـ القدرة على رد الشبهات:

الشبهات جمع شبهة، اشتقت من المماثلة، بحيثُ يشبه كل من الأمرين أحدهما الآخر.

فتطلق الشبهة عى الالتباس. يقال: شُبه الأمر عليه تشبيهاً إذا لُبِّس عليه، والالتباس والإشكال والاشتباه، كلها بمعنىً. يقال: أمور مشتبهة أي مشكلة[٨٥].

وأطلق على بعض الأحكام الفقهية مشتبهات لأنها أشبهت الحلال من وجه والحرام من وجه أخر.

ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس..... الحديث[٨٦].

هذا وقد أطلق أعداء الإسلام شبهات في القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وفي شخصية النبي ﷺ، منذ أن نزل عليه الوحي، وأعلن به، بغية التشويش على أهله

قال الله تعالى ﴿**وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق**﴾[٨٧]

وقال تعالى: ﴿**وقالوا لولا أنزل عليه ملك، أو جاء معه الملائكة مقترنين**﴾[٨٨]

وقال تعالى. ﴿**وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب، أجعل الآلهة إلهاً واحداً، إن هذا لشيء عجاب**﴾[٨٩]

وما زالت ألسنة أعداء الإسلام تلهج بإثارة الشبهات، وأقلامهم تخطها حتى عصرنا الحاضر، حتى أنهم وظّفوا في ذلك طاقات بشرية ومالية كبيرة، ونظموا ذلك على سبيل التخصص، فمنهم المختص في زرع الشبه في القرآن الكريم، ومنهم المتخصص في بثها في السنة المطهرة، ومنهم المتخصص في نشرها في سيرة النبي ﷺ وتاريخ الإسلام، والفقه الإسلامي، والفكر الإسلامي.

---

(٨٥) لسان العرب ٣/٥٠٣، القاموس المحيط ٤/٢٨٨.

(٨٦) أخرجه البخاري كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه ١/١٢٦. ومسلم المساقات باب أخذ الحلال وترك الشبهات ٣/١٢١٩ رقم ١٠٧.

(٨٧) الفرقان ٧.

(٨٨) الزخرف ٥٣.

(٨٩) ص ٤ـ٥.

لذا فالداعية يحتاج أولاً إلى ذخيرة علمية كافية للوقوف في وجه هذا الضباب الزاحف ليتمكن من إزاحة الظلام عن نور الحقيقة.

وثانيا إلى الأفق الفكري البعيد البصير بأهداف أعداء الإسلام، إلى جانب المعرفة بمسالكهم الخفية والماكرة في صياغة الشبه.

فإذا لم يكن الداعية على قدر المسؤولية في ذلك، كان مثيراً للشبه حول الإسلام لأنه سيعطي الصورة الناقصة والمتناقضة عن الإسلام.

وذلك يستدعي منه مواصلة الاطلاع على ماكتبه المستشرقون من شبه حول الإسلام وما كتب في الرد عليهم وكشف أهدافهم وأساليبهم، حتى يرسخ في نفسه ملكة الرد عليهم عند التعرض لذلك في أي وقت بثقة إيمانية وبصيرة علمية.

لان السامع إذا لم يتعرف على جزئيات الفكرة وكلياتها وأهدافها. فإن ذلك يفسح المجال للتساؤل في نفسه، وعودة الشبه إلى ذاكرته من جديد. إن لم تتعمق في نفسه أكثر

٤ـ الثقافات المتنوعة اللازمة للداعية:

إن الداعية قدوة حسنة يؤتسى به، في فعله وقوله وكتابته، تتعلق صورة مثاليته في القلوب، فيقترب الناس منه ويخالطهم بقلب مؤمن ووعي كامل، وعلم متكامل إنه يقود أمة، معلما لجاهلها ومفتيا لمستفتيها، ومعالجا مشكلاتها، ومصححا أفكارها

إنه خطيب يشنف الأسماع، ويرقق القلوب، وواعظ مؤثر، وطبيب للنفو س، إنه خبير بالاستعدادات النفسية والفكرية، بصير بالظروف الواقعية والمتوقعة، حكيم في قوله وفعله وهو همة تنهض بالهمم الضعيفة إلى هامة المجد، وموقظ للضمائر النائمة، ومصحح للمعالم، ومنير للبصائر، ليقف بالأمة على الطريق الصحيح الذي يؤدي إلى تحقيق الخلافة عن الله عز وجل في الأرض.

إنها مسؤولية كبيرة متكاملة الجوانب لا تقبل التجزئة.

لذا يجب ان يكون على جانب كبير من العلم اللائق بالمقام المعالج للواقع

هذا وقد عالج فضيلة الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي هذه القضية في كتابه ثقافة الداعية، وذكر في مقدمة الكتاب أن الداعية بحاجة إلى مجموعة من الثقافات وهي

١ـ الثقافة الإسلامية.

٢ـ الثقافة الأدبية واللغوية.

٣ـ الثقافة التاريخية.

٤ـ الثقافة الإنسانية.

٥ـ الثقافة العلمية والتجريبية.

٦ـ الثقافة الواقعية.

وبعد ذلك بين المراد من الثقافات المذكورة، مع وجه الضرورة لها بإسهاب وجعلها موضوع كتابه حفظه الله. ولما كان المقام لا يتسع للإسهاب في ذلك فسأختصر بيان المراد منها مع وجه الضرورة لكل منها بتصرف يناسب هذا البحث المختصر.

أما الثقافة الإسلامية فالمراد منها العلوم الشرعية المتمثلة في العلوم المتعلقة بالتفسير وعلوم القران والسنة وعلومها وعلم التوحيد الصحيح السالم من النظريات المنطقية والفلسفية، مع الإطلاع على الملل والنحل، والفرق والمذاهب الإسلامية السابقة والمعاصرة، والفقه وأصوله، وسيرة النبي ﷺ، على أن يكون متأصلاً بهذه العلوم بعيداً عن السطحية، ليكون فعله صحيحاً، وقوله كذلك، من فتيا أو تعليم أو وعظ ومسدداً في حلِّهِ لنزاع، أو نتاج فكري حيث ينطلق من قاعدة ثابتة.

أما الثقافة اللغوية والأدبية، فالمراد بها اللغة العربية بعلومها، النحو والصرف واللهجات العربية وعلم المعاني والبيان والبديع، والأدب العربي، وذلك لأنها الوسيلة الوحيدة لفهم نصوص كتاب الله عز وجل والسنة المطهرة وكلام أهل العلم، وإلاّ وقع الداعية في فهم الشريعة الإسلامية فهماً فاحشاً وفتح ثغرة على الإسلام.

كما أن هذا العلم يُكسب الداعية حسن أداء في نطقه دون لحن، وحسن سياق أيضاً، لأنه إذا فهم النص الشرعي بدقة عرف عندئذ أن يؤلف بين النظيرين، وكيف يسوق النصوص المتناسبة في الموضوع الواحد، مع براعة في وجه الربط بينهما.

وإلى جانب ذلك فإنها ترقق طبعه، ويستعذب بها حديثه، ويتوفر لديه الملكة في حسن التعبير الذي يصل معناه إلى الأذهان بسهولة دون عناء.

وأما الثقافة التاريخية فالمراد بهادراسة التاريخ، مما تحدث عنه القران الكريم، والسنة الصحيحة، وما صح مما حوته كتب التاريخ، كتاريخ الإمام الطبري وابن كثير وابن الأثير وذلك لأن دراسته توسع الأفق الفكري، لما يطلع عليه من ثقافات متعددة ومختلفة وبداية كل أمة ثم نهايتها، ومصيرها، وأسباب ذلك، وبذلك يصل بالسامع إلى الهدف المنشود بيسر، لأن النفوس تُصغي إلى القصة وتتأثر بها.

كما تفتح له طرقاً في الاستنباط وأخذ العبر والعظات، والربط بين الماضي والحاضر أما الثقافة الإنسانية، فالمراد بها علم النفس، والاجتماع والأخلاق، والفسلفة والتاريخ والاقتصاد. فعلى الداعية أن يكون لديه إلمام بهذه العلوم، لأنها تعينه على فهم استعدادات الناس النفسية والفكرية، وظروفهم النفسية والاجتماعية، كي يكلم الناس على قدر عقولهم واستعدادهم. لأن لهذه العلوم تأثيرها الفكري والسلوكي في شخصية المتخصصين بها، وإلاّ فتح ثغرة على شخصيته وعلى الدعوة.

كما أنها تساعده على فهم النصوص الشرعية فهماً عميقاً يكشف له عن أسرار كثير من الأحكام الشرعية، مما يولد عنده القدرة على التعبير المناسب والملائم لروح العصر، وعقلية المخاطبين، وكل ذلك أدعى لإيصال المفهوم المراد بأيسر طريق.

أما الثقافة العلمية، فالمراد بها الاطلاع لماماً على أصول العلوم العلمية التجريبية كالطب والهندسة والفلك، والكيمياء والفيزياء والأحياء، مما يخضع للقياس والتجربة والملاحظة، لأن هذه العلوم تكشف عن أسرار الكون، وأسرار الإنسان، وكثير من الكائنات الحية الجمادات، مما يساعد على الكشف عن كثير من أسرار التشريع الرباني والقدرة والحكمة الربانية، مما يعمق الإيمان بالله عز وجل وبما جاء في كتابه وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، وكل ذلك وسيلة قوية للداعية في التأثير والإقناع والسيطرة على الموقف.

أما الثقافة الواقعية فالمراد بها أن يكون الداعية على دراية وبصيرة بواقع العالم الإسلامي جغرافياً واقتصادياً وثقافياً ودينياً، والقوى المعادية للإسلام والأديان والمذاهب المعاصرة، كي لا يكون غفلاً لا يدري ما يدور حوله، ويُنْظر إليه نظرة ضعف واستهجان في الوقت الذي أصبح فيه العالم قرية صغيرة بسبب وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة.

كما أن الداعية لا ينجح في دعوته ما لم يعرف من يدعوهم، وكيف يدعوهم.

الخاتمـة

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من رسالته خاتمة الرسالات وعلى آله وصحبه ومن ترسم خطاه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن الحياة المعاصرة غلبت فيها المادة على المعنويات، وتعلقت القلوب ببريق المدنية المعقدة صقلت ذلك وسائل الاتصال الحديثة مما نتج عن ذلك تعمق العقول في فهم الحياة المادية وانقلاب موازينها، وعاد الدين غريباً كما بدأ.

هذا الواقع يحتاج إلى داعية يحسن عرض الإسلام بعمله وقوله فيدغدغ القلوب ويحاكي العقول كي تثوب إلى رشدها، وتعود إلى موازينها الصحيحة، وذلك يقتضي من الداعية وفرة العقل وسداد الحكمة، تأسياً بالداعية الكامل رسول الله ﷺ ليتمكن من إعادة الأمور إلى نصابها. ومن أهم ما يجب أن يعالج في خطبته، ومحاضرته، وكلمته أسباب الانحدار الديني والأخلاقي بعقلانية، ينطلق في ذلك بتوضيح علة الحكم الشرعي بالأدلة والأمثلة الواقعية كي يخلص بعد ذلك إلى الحكم.

- إذا لم تتوافر جميع الصفات العقلية اللازمة للداعية ـ ويندر توافرها ـ فلا يعني ذلك توقف الداعية عن الدعوة، ولو قلنا بذلك لما وجبت على أحد، ولم يستمر الإسلام إلى عصرنا الحاضر، إذ لا عصمة لمسلم ولا تمام كمال له مهما سمت رتبته في أعين الناس إلا في الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام فالدعوة تكليف كفائي بما يملكه الداعية من استعدادات عقلية وعلمية مع تكليفه بصقل شخصيته بالدراسة والفهم والإفادة من الاخرين ورياضة النفس وتعميق الإيمان كي يُتوسم النجاح والقبول في دعوته.

- على المؤسسات التعليمية الدعوية المنهجية أن تعنى بتدريب خريجيها من الدعاة على هذا الجانب في شخصية الداعية لما له من أهمية خاصة في عصرنا الحاضر، وأن تزود الدعاة بين الحين والأخر بنتائج الخبرات الدعوية خاصة فيما يتعلق بالوسائل التي تساعد على صقل شخصية الداعية علمياً وعقلياً وتربوياً كي يحظى بالقبول عند الله وعند المخاطبين.

ثبت المراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ـ الإجماع، ابن المنذر، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ٣١٨هـ، دار الدعوة، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ، الإسكندرية.

٣ـ الأدب المفرد، البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، ٢٥٦هـ المطبعة السلفية، مصر الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ.

٤ـ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، ت(٤٦٣هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

٥ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي ٥٤٤هـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.

٦ـ تقريب التهذيب، ابن حجر، أحمد بن علي محمد العسقلاني، ٨٥٢هـ، دار الرشيد حلب، سوريا، ١٤٠٦هـ

٧ـ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر، تحقيق السيد/ عبد الله هاشم اليماني المدني، ١٣٨٤هـ.

٨ـ تهذيب التهذيب، ابن حجر، دار صادر، بيروت.

٩ـ ثقافة الداعية، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة السابعة، ١٤٠٥هـ.

١٠ـ الثقات، محمد بن حبان بن أحمد البستي، ٣٥٤هـ دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن الطبعة الاولى، ١٣٩٣هـ.

١١ـ الجامع في أخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت ٤٦٣هـ مكتبة المعارف، الرياض.

١٢ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، ٧٥١هـ، مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٧هـ.

١٣ـ سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي، ٩٤٢هـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف، بجمهورية مصر العربية.

١٤ـ السنن، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي،٢٧٥ هـ دار الحديث، سورية الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.

١٥ـ السنن، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، ٢٧٩هـ، مطابع الفجر الحديثة، حمص سورية الطبعة الأولى، ١٣٨٦ هـ.

١٦ـ السنن، النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن سنان أبو عبد الرحمن، ٣٠٣هـ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.

١٧ـ السنن، ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ٢٧٥هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ـ عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.

١٨ـ السنن، الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، ٢٥٥هـ تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، حديث أكاديمي، باكستان، ١٤٠٤هـ.

١٩ـ السنن الكبرى، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ٤٥٨هـ دار الكتب العلمية، بيروت

٢٠ـ سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ٧٤٨هـ مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٢هـ.

٢١- شعب الإيمان، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ٤٥٨هـ دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق أبي هاجر السعيد بسيوني.

٢٢- الصحاح، الجوهري إسماعيل بن حماد، ٣٩٣هـ، حسن عباس الشربتلي الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

٢٣- الصحيح، البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي، ٢٥٦هـ مطبوع مع شرحه للحافظ ابن حجر العسقلاني، المسمى بفتح الباري، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، بالمملكة العربية السعودية.

٢٤- الصحيح، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ٢٦١هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٥- الطبقات، ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، المعروف بكاتب الواقدي، ٢٣٠هـ دار صادر بيروت.

٢٦- العلل الكبير، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، ٢٧٩هـ، مكتبة الأقصى، الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ

٢٧- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، بالمملكة العربية السعودية.

٢٨- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ١٢٥٠هـ عالم الكتب، بيروت.

٢٩- الفهرست، ابن النديم، محمد بن اسحاق النديم أبو الفرج، ت (٣٨٥هـ) دار المعرفة بيروت

٣٠- القاموس المحيط، الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ٨١٧هـ، دار الجيل بيروت.

٣١- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الإمام الذهبي، شركة دار القبلة ومؤسسة علوم القران - جدة.

٣٢- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري، ٧١١هـ دار صادر بيروت.

٣٣- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر ٨٠٧هـ مؤسسة المعارف بيروت ١٤٠٦هـ.

٣٤- المستدرك، الحاكم، أبو عبد الله بن البيّع النيسابوري، ٤٠٥هـ دار الكتاب العربي، بيروت

٣٥- المسند، أحمد بن حنبل، أبو عبد الله بن محمد بن حنبل الشيباني، ٢٤١هـ دار صادر بيروت.

٣٦- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ٣٥٩هـ، دار الجيل بيروت، ١٤١١هـ.

٣٧- المغني، ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي الجماعيلي، ٦٢٠هـ هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة.

٣٨- المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، ٥٠٢هـ دار المعرفة بيروت.

٣٩- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الإمام الذهبي، دار الفكر بيروت.

٤٠- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ٦٠٦هـ، المكتبة العلمية، بيروت.

الفهرس

الموضوع

* المقدمة.

* التعريف بالفكر.

* أهمية العقل وضرورته للداعية.

* اهتمام الإسلام بالعقل.

* أرسل اللّه عز وجل رسله عليهم الصلاة والسلام في سن اكتمال العقل

* مخاطبة القرآن الكريم العقل دون سائر أعضاء البدن.

* تسمية القرآن الكريم العقل بأسماء متعددة.

* منع الإسلام أي فعل يعطل مهمة العقل.

* اهتمام السنة في التعبير عن أهميته ومهمته.

* الذكاء والفطنة.

* القدرة على معرفة استعدادات الأتباع الفكرية والنفسية لمخاطبتهم بما يناسب

* القدرة على فهم الفكر والمنهج الإسلامي المنضبط والربط بينه وبين متغيرات الحياة المعاصرة.

* القدرة على رد الشبهات.

* الثقافات المتنوعة اللازمة للداعية.

الخاتمة.

ثبت المراجع.

Abstract

The Necessary Intellectual Attributes of Muslim "Daa'iyah" In the Light of the Holy Qur'an and The Prophet Traditions

Dr. Muhammad Abdullah Hayyati

This research deals with the fundamental intellectual characteristics of the Muslim Daa'iyah. These characteristics are shown through defining the importance of reason in the intellectual, religious, social and administrative life of the Daa'iyah. Islam has always accorded reason special attention. It is through reason that man distinguishes right from wrong and through reason the consequences of possible events are realized.

The research concluded that if the Daa'iyah lacked any of these qualities, it does not imply that he should stop his call for God. Educational and religious institutions should accord special attention to the training and development of their graduates. They should also try to develop and refine the personality of the graduates providing them with the experience and expertise of other Daa'iyahs so that Allah may be pleased with them.



أحاديث استئذان البكر في النكاح

رواية ودراية وفقهاً

الدكتور: صلاح الدين بن أحمد إدلبي*

* أستاذ الحديث المساعد - جامعة الإمام محمد بن سعود - رأس الخيمة.



ملخص البحث:

لقد صح وثبت عن رسول الله ﷺ النهي عن تزويج الثيبات قبل استئمارهن، وتزويج الأبكار قبل استئذانهن، والأصل في النهي أنه للتحريم.

فأما استئمار الثيب ووجوبه على من كان ولياً لها فهذا قول العلماء قاطبة، إلا من شذ في استثناء الأب دون سائر الولاة.

وأما استئذان البكر ووجوبه على من كان ولياً لها فهذا قول العلماء قاطبة في غير الأب والجد من الأولياء، واختلفوا في الأب هل يستأذن ابنته البكر في تزويجها وجوباً أو ندباً؟؟ وألحق بعضهم الجد بالأب عند فقده.

فما أدلة كل من الفريقين على ما ذهب إليه من الأحاديث والآثار؟

وما الذي صح سنده منها؟ وكيف استدل بها العلماء على ما ذهبوا إليه؟

يشتمل هذا البحث على عرض للأحاديث النبوية التي قد يُستدل بها في موضوع استئذان البكر إيجاباً أو استحباباً، ثم دراستها من حيث أسانيدها حسب قواعد الدراية الحديثية، ثم من حيث الاستدلال بها لأحد القولين في هذه المسألة، ويأتي بعد ذلك موازنة للأدلة وترجيح وجوب الاستئذان، ثم أهم نتائج البحث.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه وإخوانه إلى يوم الدين.

وبعد، فإن من المسائل الفقهية التي اختلفت فيها أنظار التابعين رحمهم الله مسألة لها في حياتنا وقع خطير، وأثر كبير، وامتد الخلاف بعدهم إلى الأئمة المجتهدين، وكلهم يستدل على ما ذهب إليه بالأحاديث النبوية، والآثار المروية.

تلكم هي مسألة إقدام الأب على تزويج ابنته دون أن يستأذنها، من غير التفات إلى رأيها، ولا مبالاة برضاها أو كراهيتها، فرأيت ضرورة البحث فيها وإمعان النظر في أدلتها.

وأسلك في بحثي هذا ـ إن شاء الله تعالى ويسر ـ تقسيمه إلى ثلاثة مباحث وخاتمة

ـ المبحث الأول: أحاديث استئذان البكر من حيث الرواية.

ـ المبحث الثاني: أحاديث استئذان البكر من حيث الدراية.

ـ المبحث الثالث: أحاديث استئذان البكر من حيث الاستدلال بها لأقوال الأئمة المجتهدين

ـ الخاتمة.

ـ موازنة وترجيح.

ـ أهم نتائج البحث.

وأود أن أشير قبل البدء في البحث إلى أن كل راو أذكر فيه شيئا من التجريح أو التعديل من دون ذكر المصدر فمصدره تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى، وذلك من باب الاختصار وعدم إثقال الحواشي، وبالله التوفيق.

المبحث الأول

أحاديث استئذان البكر

من حيث الرواية

ورد عن رسول الله ﷺ أحاديث في الأمر باستئذان النساء قبل تزويجهن، من رواية عائشة وأبي هريرة وابن عباس وأبي موسى الأشعري وعدي بن عميرة رضي الله عنهم، وفي استئمار الأبكار من رواية سعيد بن المسيب رحمه الله، وفي ـــ استئمار اليتيمة من رواية أبي موسى الأشعري وأبي هريرة رضي الله عنهما، وفي تزويج رسول الله ﷺ بعض بناته من دون استشارتها من رواية الحسن البصري رحمه الله، وفي خلاف ذلك وأنه كان يستأذنها من حديث عائشة ـــ وأبي هريرة وابن عباس وعمر وأنس، وفي رده ﷺ تزويج الأب ابنته إذا كرهت ذلك من حديث خنساء بنت خذام وعائشة وابن عمر وابن عباس وجابر بن عبد الله وأم سلمة رضي الله عنهم، ومن مرسل المهاجر بن عكرمة المخزومي.

فأما حديث عائشة رضي الله عنها في الأمر باستئذان النساء قبل تزويجهن فقد جاء ـــ عنها أنها قالت قُلْتُ يا رسول الله، يُستأمر النساء في أبضاعهن؟. قال. نعم. قلت. فإن البكر تُستأمر فتستحي فتسكت؟!. قال: «سكاتها إذنها»[١].

وأما حديث أبي هريرة ﷺ فقد جاء ـــ عنه أن رسول الله ﷺ قال «لا تُنكح الأيِّم حتى تُستأمر ولا تُنكح البكر حتى تُستأذن». قالوا يا رسول الله وكيف إذنها؟. قال «أن تسكت»[٢].

وأما حديث ابن عباس رضي الله عنهما فقد جاء عنه أنه قال قال رسول الله ﷺ «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صمتها»[٣].

وروي حديث ابن عباس بلفظ آخر، ـــ وهو:

«الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يستأذنها أبوها في نفسها، وإذنها صماتها»[٤].
فليس في هذه الرواية «والبكر تستأذن» أو ـ «تستأمر» كما في الروايات الأخرى، وإنما فيها «والبكر يستأذنها أبوها».

وأما حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه فقد جاء عنه أنه سمع النبي ﷺ يقول: «إذا أراد الرجل أن يزوج ابنته فليستأذنها»[٥].

وأما حديث عدي بن عميرة الكندي رضي الله عنه فقد روي ـ عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «شاوروا النساء في أنفسهن»، فقيل له: يا رسول الله، إن البكر تستحيي؟ قال: «الثيب تعْرب عن نفسها والبكر رضاها صمتها»[٦].

وأما رواية سعيد بن المسيب رحمه الله في استئمار الأبكار فقد جاء عنه أنه قال: رسول الله ﷺ: «استأمروا الأبكار في أنفسهن، فإنهن يستحيين، فإذا سكتت فهو رضاها»[٧].

وأما حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه في استئمار اليتيمة فقد جاء ـ عنه أن رسول الله ﷺ قال: «تُستأمر اليتيمة في نفسها، فإن سكتت فقد أذنت، وإن أبت لم تُكره»[٨].

وأما حديث أبي هريرة رضي الله عنه في ذلك فقد جاء ـ عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «تُستأمر اليتيمة في نفسها فإن سكتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز عليها»[٩].

وأما رواية الحسن البصري رحمه الله في التزويج دون استشارة فقد جاء عنه ـ أن رسول الله ﷺ زوج عثمان بن عفان ابنتيه ولم يستشرهما[١٠].

وأما أحاديث استئذانه ﷺ بناته عند إرادة التزويج فقد رواها جماعة من الصحابة.

فأما حديث عائشة رضي الله عنها فقد قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يزوج شيئاً من بناته جلس إلى خدرها فقال إن فلاناً يذكر فلانة، يسميها ويسمي الرجل الذي يذكرها، فإن هي سكتت زوجها، وإن كرهت نقرت الستر، فإذا نقرته لم يزوجها[١١].

وأما حديث أبي هريرة رضي الله عنها فقد جاء عنه ـ عن النبي ﷺ أنه كان إذا أراد أن يزوج بنتاً من بناته جلس عند خدرها ثم يقول إن فلانا يخطب فلانة، فإن سكتت فذاك إذنها[١٢].

وفي معناهما جاءت الرواية من حديث ابن عباس وعمر بن الخطاب وأنس بن مالك رضي الله عنهم[١٣].

وأما حديث خنساء بنت خِذَام رضي الله عنها في رد تزويج الأب ابنته إذا كرهت ذلك وكان قد زوجها دون أن يستأمرها أو يستأذنها: فقد جاء عنها أن أباها زوجها وهي ثَيِّبٌ، فكرهت ذلك، فأتت رسولَ الله ﷺ، فرد نكاحه[١٤].

وروي عنها أنها قالت: أنكحني أبي وأنا كارهة، وأنا بكر، فشكوت ذلك للنبي ﷺ، فقال: «لا تنكحها وهي كارهة»[١٥].وأما حديث عائشة رضي الله عنها في ذلك فقد جاء عنها أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته وأنا كارهة!. فلما جاء رسول الله ﷺ أخبرته،... فجعل الأمر إليها، فقالت: ـ قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن أعلم أللنساء من الأمر شيء؟[١٦].

وأما حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في ذلك فقد جاء عنه أن رجلاً زوج ابنته بكراً، فكرهت ذلك، فأتت النبي ﷺ، فرد نكاحها[١٧].

وروي أنه قال لأبيه عمر بن الخطاب: اخطب علي ابنة صالح، ثم إن صالحاً أنكحها يتيماً في حجره ولم يؤامرها، فقال رسول الله ﷺ: «أشير واعلى النساء في أنفسهن». وهي بكر [١٨]. وصالح هو نعيم بن عبد الله العدوي المعروف بالنحام[١٩].

وأما حديث عبد الله بن عباس ضي الله عنهما في ذلك فقد جاء عنه أن جارية بكراً أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة، فخيرها النبي ﷺ [٢٠].

وروي حديث ابن عباس عنه من وجه آخر، وهو أن رسول الله ﷺ رد نكاح بكر وثيب أنكحهما أبوهما وهما كارهتان[٢١].

وأما حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما في ذلك فقد جاء عنه ـ أن رجلاً زوج ابنته وهي بكر من غير أمرها، فأتت النبي ﷺ، ففرق بينهما[٢٢].

وأما حديث أم سلمة رضي الله عنها في ذلك فقد جاء عنها أن جارية زوجها أبوها وأرادت أن تزوج رجلاً آخر، فأتت النبي ﷺ، فذكرت ذلك له، فنزعها من الرجل الذي زوجها أبوها، وزوجها من الذي أرادت [٢٣].

وأما مرسل المهاجر بن عكرمة فقد روي عنه أن بكراً أنكحها أبوها وهي كارهة، فجاء بها أبوها إلى النبي ﷺ، فرد إليها أمرها [٢٤].

المبحث الثاني

أحاديث استئذان البكر

من حيث الدراية

- حديث عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما في الأمر باستئذان النساء قبل تزويجهن حديثان صحيحان أخرجهما البخاري ومسلم.
- حديث ابن عباس رضي الله عنهما في ذلك ورد بلفظين أولهما «والبكر تُستأذن»، وثانيهما «والبكر يستأذنها أبوها»، والأول صحيح، والثاني معلول.

وحيث إن مخرج الحديث واحد فمن المستحيل عادة أن يكون اللفظان كلاهما صادرين عن رسول الله ﷺ، أعني أن طريقي هذين اللفظين يلتقيان في عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس، فيستحيل عادة أن يكون ابن عباس قد سمع اللفظين كليهما من رسول الله ﷺ، وأن يسمعهما منه نافع بن جبير، وأن يسمعهما كليهما عبد الله بن الفضل من نافع فيخص بأحدهما أناساً والثاني رجلاً آخر.

واللفظ الثاني رواه ابن أبي عمر العدني ـ شيخ الإمام مسلم ـ وأحمد ابن حنبل وثلاثة آخرون عن سفيان بن عيينة عن زياد بن سعد عن عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير.

واللفظ الأول رواه مالك بن أنس وسفيان الثوري وصالح بن كيسان وأبو أويس عن عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير، ورواه عبيد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن موهب عن نافع بن جبير.

فهذا كاف في ترجيح رواية الجماعة وإعلال ما خالفها.

ومما يؤكد ذلك هو أن ابن عيينة نفسه كان يروي الحديث أحيانا باللفظ الثاني كما تقدم، وأحيانا باللفظ الأول كما رواه عنه قتيبة بن سعيد والحميدي[٢٥].

ومما يزيد الأمر تأكيداً هو أن راويا غير ابن عيينة قد رواه عن زياد بن سعد باللفظ الأول كرواية الجماعة[٢٦].

فثبت أن الرواية بلفظ «والبكر يستأذنها أبوها» معلولة.

وهذا هو ما وصل إليه أئمة الحديث، فقد علق على هذه الرواية أبو داود قائلاً: «أبوها» ليس بمحفوظ. وعلق عليها الدارقطني بقوله: وأما قول ابن عيينة عن زياد بن سعد «والبكر يستأمرها أبوها» فإنا لا نعلم أحداً وافق ابن عيينة على هذا اللفظ، ولعله ذكره من حفظه فسبق لسانه. وقال البيهقي معلقاً عليها وزيادة ابن عيينة غير محفوظة[٢٧].

- حديث أبي موسى الأشعري في سنده سَلْم بن قتيبة، وهو ثقة فيه لين، وقد خالفه عبدالله بن داود ـ وهو متفق على توثيقه ـ فرواه مرسلاً [٢٨]، وهو أصح.

- حديث عدي بن عميرة رجاله ثقات، لكن السند منقطع، فعدي بن عدي بن عميرة لم يسمع من أبيه.

- مرسل سعيد بن المسيب في استئمار الأبكار رجال سنده ثقات، إلا أن المرسل ضعيف عند المحدثين. لكنه صح بما عضده من الشواهد من حديث عائشة وأبي هريرة وابن عباس.

- حديث أبي موسى الأشعري في استئمار اليتيمة سنده متصل ورواته ثقات، فهو صحيح.

- حديث أبي هريرة في ذلك رواه جماعة عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة، وأبو سلمة من كبار الثقات، إلا أن محمد بن عمرو مختلف فيه توثيقاً وتضعيفاً، وكان يخطئ، فالسند فيه ضعف، لاحتمال أن يكون محمد بن عمرو قد أخطأ في الرواية.

وإذا تذكرنا أن يحيى بن أبي كثير قد روى عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة حديث «لا تنكح الأيم حتى تستأمر...» وتابعه عليه عمر بن أبي سلمة عن أبيه: فإن احتمال الخطأ سيكون أظهر، فالراوي الذي يخطئ قد يكون سمع حديث أبي هريرة في إنكاح الأيم والبكر وحديث أبي موسى في استئمار اليتيمة ومعناهما متقارب فروى متن الثاني بإسناد الأول.

- مرسل الحسن البصري في التزويج دون استشارة رجال سنده ثقات، إلا أن المرسل ضعيف عند المحدثين، ويؤكد ضعفه معارضتُه الأحاديث الخمسة المسندة في استئذان

رسول الله ﷺ البنت من بناته إذا هي خطبت، فإذا سكتت زوجها، وإن كرهت لم يزوجها. وهذه الأحاديث الخمسة المسندة وإن كانت احادها ضعيفة فإنها بمجموعها أقوى من هذا الحديث الواحد المرسل، ومراسيل الحسن البصري عند المحدثين من أوهى المراسيل.

- حديث عائشة في استئذان رسول الله ﷺ التي تخطب من بناته في سنده أيوب بن عتبة ـ الذي رواه عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن عائشة ـ، وهو ضعيف
- حديث أبي هريرة في ذلك في سنده زكريا بن يحيى بن عمر الطائي وهو ضعيف.
- حديث ابن عباس في ذلك في سنده أبو الأسباط الحارثي بشر بن رافع وهو ضعيف منكر الحديث وحديث عمر في سنده يزيد بن عبد الملك النوفلي وقد ضعفه الجمهور ووصف بأنه منكر الحديث ومتروك الحديث. وحديث أنس في سنده وهب بن حفص الحراني، وهو وهب بن يحيى بن حفص، وقد اتهم بالكذب والوضع وسرقة الحديث، وفي سنده كذلك عبد العزيز بن الحصين وقد ضعفه الجمهور ووصف بأنه ذاهب الحديث ومتروك الحديث[٢٩].
- حديث خنساء بني خرام في رد تزويج الأب ابنته إذا كرهت ذلك حديث صحيح ثابت، وله طرق كثيرة، وفيها أنها كانت ثيباً، وأما الرواية المنفردة التي جاءت بلفظ «وأنا بكر» فقد تفرد بها حبان بن موسى المروزي، وهو ـ وإن كان موثقاً ـ فإنه لا يعتمد على حفظه إذا خالف جماعة من الثقات، وخاصة إذا كان أحدهم جبلاً في الحفظ كمالك بن أنس، ولا يعتمد على تفرده فيما خالف الروايات المتعددة المحفوظة، وقد علق الإمام النسائي بعد إخراج الحديث بما يشير إلى المخالفة الواقعة في هذه الرواية سنداً ومتناً بقوله «خالفه مالك بن أنس في إسناده وفي لفظه».
- حديث عائشة في ذلك رواه علي بن غراب ووكيع وجعفر بن سليمان ـ من رواية عبد السلام بن مطهر عنه ـ عن كهمس بن الحسن عن عبد الله بن بريدة عن عائشة، لكن رواه [خالد] بن إدريس وعون بن كهمس وعبد الوهاب بن عطاء وجعفر بن سليمان ـ من رواية عبد الرزاق الصنعاني عنه ـ عن كهمس بن الحسن عن عبد الله بن بريدة انه قال جاءت فتاة إلى عائشة... [٣٠]. وكلمة «خالد بن إدريس» هكذا جاءت في المطبوع من

مصنف ابن أبي شيبة، ولم أجد راوياً بهذا الاسم، ولعلها تصحفت عن «عبد الله بن إدريس».

ففي سند هذا الحديث إشكال، حيث إن الرواة الذين رووه مرسلاً أكثر من الذين رووه موصولاً.

وفيه إشكال آخر، حيث إنه يُتنك في سماع عبد الله بن بريدة من عائشة، ولذا فإن الدارقطني يحكم على طرق الحديث كلها بالإرسال، الذي يُعبَّر به أحياناً عن الانقطاع، إذ يقول: كلها مراسيل، ابن بريدة لم يسمع من عائشة شيئاً[٣١]. وكذا البيهقي، إذ يقول: وهذا مرسل، ابن بريدة لم يسمع من عائشة[٣٢]

- حديث ابن عمر في ذلك هو من طريق موسى بن عامر [بن أبي الهيذام]، قال حدثنا الوليد [بن مسلم] قال: قال ابن أبي ذئب: أخبرني نافع عن ابن عمر. وموسى بن عامر لم أجد فيه سوى أن ذكره ابن حبان في الثقات وقال عنه: يغرب، وقال عنه ابن حجر: صدوق له أوهام[٣٣]. وأما الراوي عنه وهو محمد بن أحمد بن راشد فقد وصفه أبو نُعيم الأصبهاني بأنه محدث ابن محدث، وأنه كثير التصانيف والحديث، ولم يوثقه[٣٤].

والوليد بن مسلم مدلس ولم يصرح بالسماع. فمثل هذا السند لا يعتمد عليه.

ثم إن المعروف من رواية نافع عن ابن عمر هو ما رواه اثنان عن محمد بن اسماعيل بن أبي فديك، وهو ثقة فيه لين عن محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة ابن أبي ذئب، وهو من كبار الثقات، عن عمر بن حسين المكي الجُمحي، وهو ثقة، عن نافع، عن ابن عمر أنه تزوج بنت خاله عثمان بن مظعون، فذهبت أمها إلى رسول الله ﷺ، فقالت: إنْ ابنتي تكره ذلك. فأمره النبي ﷺ أن يفارقها وقال: «لا تُنكحوا اليتامى حتى تستأمروهن، فإذا سكتن فهو إذنهن»[٣٥]. وبنحو هذا جاءت القصة من طريق راويين آخرين غير ابن أبي ذئب عن عمر بن حسين:[٣٦]، ومن غير طريق عمر بن حسين عن نافع[٣٧].

فراوية ابن أبي الهيذام ليست بمحفوظة.

هذا وقد أشار الدارقطني إلى توهيم رواية موسى بن عامر عن الوليد بن مسلم، إذ قال

معلقاً عليها: لا يثبت هذا عن ابن أبي ذئب عن نافع، والصواب حديث ابن أبي ذئب عن عمر بن حسين[٣٨].

وأما قصة خطبة ابن عمر بنت صالح النحام فسندها منقطع بين يزيد بن أبي حبيب وإبراهيم بن صالح النحام. وقد رويت بسند آخر وجاء فيها أن النبي ﷺ قال «آمروا النساء في بناتهن»[٣٩].

- حديث ابن عباس في ذلك في سنده جرير بن حازم وهو ثقة فيه لين، وقد خالفه حماد بن زيد وهو أحفظ منه فروى الحديث مرسلاً [٤٠]، ولذا فقد رجح عدد من أئمة الحديث إعلاله بالإرسال. قال أبو زرعه الرازي عن هذا الحديث: ليس هو بصحيح. وقال أبو حاتم الرازي: هذا خطأ، إنما هو كما رواه الثقات عن أيوب عن عكرمة أن النبي ﷺ مرسل، منهم ابن علية وحماد بن زيد، وهو الصحيح[٤١]. وعلق أبو داود على الرواية المرسلة فقال: وكذلك رواه الناس مرسلاً، معروف. وقال الدارقطني: والصحيح مرسل. وقال البيهقي: والمحفوظ عن أيوب عن عكرمة عن النبي ﷺ مرسلاً[٤٢].

وقد وقفت على متابعات لطريق جرير بن حازم بالوصل، لكن إما لم يذكر فيها لفظ الرواية وإما ذكر وليس فيه أنها بكر[٤٣].

- وأما الرواية الأخرى عن ابن عباس وهي أن رسول الله ﷺ رد نكاح بكر وثيب أنكحهما أبوهما وهما كارهتان. فهي رواية واهية جداً ـ بطريقيها كليهما، ففي الطريق الأول: إسحاق بن إبراهيم بن حوتي الصنعاني، وهو المشهور بإسحاق بن إبراهيم الطبري، والذي كان بصنعاء، وهذا قد قال عنه ابن حبان: منكر الحديث جداً، يأتي عن الثقات بالأشياء الموضوعات، لا يحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب. وقال عنه ابن عدي والدارقطني: منكر الحديث. وقال عنه الحاكم: روى عن الفضيل وابن عيينة أحاديث موضوعة[٤٤].

وفي الطريق الثاني: أبو بكر محمد بن سعيد القاضي بعسقلان، شيخ الحافظ أبي بكر محمد بن عبد الله بن إبراهيم الشافعي، وقد تتبعت أسانيد الأحاديث الغيلانيات التي رواها أبو بكر الشافعي لأعرف من يسمى محمد بن سعيد من شيوخه، فلم أجده روى فيها إلا عن

محمد بن سعيد بن عمرو بن سعيد المروزي البورقي، وهذا قد اتهمه السهمي والحاكم بالكذب والوضع[٤٥].

وقد جاءت هذه الرواية من طريق سفيان الثوري عن هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن أبي عباس والصواب عن سفيان عن هشام عن يحيى بن أبي كثير عن المهاجر بن عكرمة، مرسلاً، هكذا روى عامة أصحاب سفيان عنه[٤٦]، وليس في الرواية ذكر الثيب.

وممن روى هذا الحديث من هذا الطريق وأتى به على الصواب محمد بن كثير عن سفيان الثوري به، وإسماعيل بن علية عن هشام الدستوائي بـه، ومعمر بن راشد عن يحيى بن أبي كثير به[٤٧].

فرجعت هذه الرواية إلى مرسل المهاجرين بن عكرمة.

- حديث عن جابر بن عبد الله في ذلك: رجال سنده ثقات إلا أنه معلول، ذلك لأنه جاء من هذا الطريق من رواية الأوزاعي عن عطاء عن جابر موصولاً، بينما رواه علي بن معبد [بن شداد] عن شعيب بن إسحاق عن الأوزاعي به مرسلاً[٤٨]، ورواه أبو المغيرة عن الأوزاعي به مرسلاً[٤٩].

ورواه عبد الله بن المبارك وعيسى بن يونس وعمرو بن أبي سلمة كلهم عن الأوزاعي قال حدثني إبراهيم بن مرة عن عطاء، مرسلاً[٥٠].

وحيث إن الأوزاعي قد أدخل ـ من ثلاثة طرق عنه ـ رجلاً بينه وبين عطاء ولم يصرح في الطريقين الأخرين بسماعه الحديث من عطاء؛ لذا فالراجح إدخال هذا الراوي وأنه ليس من المزيد في متصل الأسانيد، وحيث إن هذا الراوي المزيد وهو إبراهيم بن مرة صدوق فيه لين؛ فهذه علة أخرى في السند.

وإعلال سند الرواية الموصولة هو ما أكده الدارقطني بقوله: الصحيح مرسل، وقول شعيب وهَم[٥١]. وكذا البيهقي مع تصويب إثبات الراوي المزيد في السند، إذ يقول: والصواب عن الأوزاعي عن إبراهيم بن مرة عن عطاء عن النبي ﷺ، مرسل [٥٢].

- حديث أم سلمة في ذلك صحيح الإسناد، رواه الطبراني عن شيخه العباس بن حمدان

الحنفي، وكان ثقة ثبتاً، كما قال أبو نعيم الأصبهاني والذهبي[٥٣]، وسائر رجال السند ثقات مع اتصال السند.

مرسل المهاجرين عكرمة[٥٤] رواهُ ثقتان عن يحيى بن أبي كثير عنه، ويحيى ثقة لكنه مدلس.

المبحث الثالث

أحاديث استئذان البكر

من حيث الاستدلال بها لأقوال الأئمة المجتهدين

دلت الأحاديث النبوية الشريفة على أن ولي المرأة يستأمرها قبل أن يعقد لها عقد الزواج إذا كانت ثيباً، فلا يزوجها إلا أن تعرب بصريح القول عن موافقتها على الخاطب الذي جاء يخطبها، ودلت على أن الولي يستأذنها إذا كانت بكراً، فلا يزوجها إلا بما يدل على موافقتها، ويكتفي في حقها السكوت الدال على الرضى الضمني، فإن الغالب عليهن الحياء.

أما تزويج الثيبات فقد قال عامة أهل العلم بوجوب الاستئمار على الولي سواء أكان أبا أم غير أب، وشذ ـ في مسألة الأب ـ أحدُ أئمة التابعين، وهو الحسن البصري رحمه الله، إذ يقول نكاح الأب جائز على ابنته بكراً كانت أو ثيباً كرهت او لم تكره[٥٥] فهو يستثنى الأب من بين سائر الولاة في أنه يملك تزويج ابنته إذا كانت ثيبا حتى ولو كرهت ذلك التزويج. واستثنى إبراهيم النخعي رحمه الله الأب في تزويج ابنته الثيب إن كانت في عياله، والاستئمار عنده إن كانت نائية بنفسها مع عيالها وولدها[٥٦].

واما تزويج الأبكار فلا خلاف بين أهل العلم في وجوب الاستئذان إن لم يكن الوليُّ الأبَ أو الجدَّ، واختلفوا في الأب والجد.

قال الإمام الترمذي واختلف أهل العلم في تزويج الأبكار إذا زوجهن الاباء، فرأى أكثر أهل العلم من أهل الكوفة وغيرهم أن الأب إذا زوج البكر وهي بالغة بغير أمرها فلم ترض بتزويج الأب فالنكاح مفسوخ، وقال بعض أهل المدينة تزويج الأب على البكر جائز وإن كرهت ذلك، وهو قول مالك بن أنس والشافعي وأحمد وإسحاق[٥٧].

وقال ابن المنذر. اختلف أهل العلم في البكر البالغة يعقد عليها أبوها النكاح بغير إذنها، فقالت طائفة إنكاحه إياها جائز وإن لم يستأذنها، كذلك قال مالك بن أنس وابن أبي ليلى والشافعي وأحمد وإسحاق، وقالت طائفة لا يجوز إنكاح الأب ابنته البكر البالغة إلا بإذنها، كذلك قال الأوزاعي وسفيان الثوري، وحكي ذلك عن ابن شبرمة، وكذلك قال أبو ثور وأبو عبيد وأصحاب الرأي، وكذلك نقول [٥٨].

وتلخيص أقوال العلماء في مسألة تزويج الأب ابنته البكر البالغة العاقلة دون استئذانها أن فيها قولين:

القول الأول: أن ذلك جائز لكنه لا يستحب، وهو قول طائفة من أهل العلم، منهم مالك والشافعي، ورواية عن أحمد، والشافعي لا يقصر هذا الحكم على الأب، بل يعدّيه بالقياس إلى الجد وإن علا إذا لم يكن دونه ولي أقرب إلى المرأة منه[٥٩].

القول الثاني أن ذلك غير جائز للأب، وغير لازم للمرأة، وهو قول طائفة من أهل العلم، فهم أبو حنيفة وصاحباه، وأحمد في رواية[٦٠]، وهو قول سفيان الثوري من أئمة الكوفة والأوزاعي إمام أهل الشام، وهو اختيار أبي ثور وابن المنذر، وجماعة من أئمة الحنابلة، وهو رواية عبد الله ابن الإمام أحمد عن أبيه.

أدلة أهل القول الأول:

١ـ حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صمتها».

قال الإمام الشافعي رحمه الله: ويُشْبِه في دلالة سنة رسول الله ﷺ ـ إذ فرق بين البكر والثيب فجعل الثيب أحق بنفسها من وليها وجعل البكر تستأذن في نفسها ـ أنَّ الولي الذي عنى والله تعالى أعلم: الأبُ خاصة، فجعل الأيّم أحق بنفسها منه، فدل ذلك على أن أمره أن تستأذن البكر في نفسها أمر اختيار لا فرض، لأنها لو كانت إذا كرهت لم يكن له تزويجها كانت كالثيب وكان يُشْبِه أن يكون الكلام فيها أن كل امرأة أحق بنفسها من وليها وإذن الثيب الكلام وإذن البكر الصمت[٦١].

٢ـ روى الإمام الشافعي رحمه الله ـ حديث عائشة رضي الله عنها «نكحني النبي ﷺ وأنا

ابنة ست أو سبع وبنى بي وأنا ابنة تسع» وعقب عليه بقوله: دل إنكاح أبي بكر عائشة
النبي ﷺ ابنة ست، وبناؤه بها ابنة تسع على أن الأب أحق بالبكر من نفسها، ولو كانت إذا بلغت بكراً كانت أحق بنفسها منه أَشْبه أن لا يجوز له عليها حتى تبلغ فيكون ذلك بإذنها. ثم قال: ولو كان لا يجوز للأب إنكاح البكر إلا بإذنها في نفسها ما كان له أن يزوجها صغيرة لأنه لا أمر لها في نفسها في حالها تلك وما كان بين الأب وسائر الولاة فرق في البكر كما لا يكون بينهم فرق في الثيب[٦٢].

٣- احتج سحنون رحمه الله برواية الحسن البصري رحمه الله أن رسول الله ﷺ زوج عثمان بن عفان ابنتيه ولم يستشرهما.

٤- ذكر الإمام مالك رحمه الله أنه بلغه أن القاسم بن محمد وسالم بن عبد الله كانا ينكحان بناتهما الأبكار ولا يستأمرانهن، وأنه بلغه أن القاسم بن محمد وسالم بن عبد الله وسليمان بن يسار كانوا يقولون في البكر يزوجها أبوها بغير إذنها إن ذلك لازم لها[٦٣]

وروى ابن أبي شيبة عن مالك أنه قال: كان القاسم وسالم يقولان: إذا زوج أبو البكرِ البكرَ فهو لازم لها وإن كرهت[٦٤].

وقد روي نحو هذا عن الحسن البصري[٦٥] وعطاء بن أبي رباح[٦٦] وإبراهيم بن يزيد النخعي[٦٧] والزهري[٦٨] ويحيى بن سعيد الأنصاري[٦٩].

وعلق مالك على الأثر المتقدم الذي ذكره بلاغاً في الموطأ والمُدوّنة فقال: وذلك الأمر عندنا في نكاح الأبكار.

أدلة أهل القول الثاني:

١- حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: يا رسول الله، يُستأمر النساء في أبضاعهن؟ فقال: نعم. فقالت: فإن البكر تُستأمر فتستحي فتسكت؟. فقال: «سكاتها إذنها».

٢- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تُنكح الأيّم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن».

قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟ فقال: «أن تسكت».

٣- حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول ﷺ قال: «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صمتها».

٤- حديث عدي بن عميرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «شاوروا النساء في أنفسهن». ثم قال: «الثيب تعرب عن نفسها والبكر رضاها صمتها».

٥- حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أراد الرجل أن يزوج ابنته فليستأذنها».

٦- رواية سعيد بن المسيب رحمه الله أن رسول الله ﷺ قال: «استأمروا الأبكار في أنفسهم، فإنهن يستحيين، فإذا سكتت فهو رضاها».

٧- حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «تستأمر اليتيمة في نفسها، فإن سكتت فقد أذنت، وإن أبت لم تكره». وحديث أبي هريرة رضي الله عنه بمعناه.

٨- حديث عائشة رضي الله عنها في الفتاة التي قالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيستَهُ وأنا كارهة!. فجعل رسول الله ﷺ الأمر إليها.

- حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رجلاً زوج ابنته بكراً فكرهت ذلك، فأتت النبي ﷺ، فرد نكاحها. وحديث ابن عباس وجابر وأم سلمة رضي الله عنهم ومرسل المهاجر بن عكرمة رحمه الله بمعناه، وفي بعض طرق حديث خنساء بنت خذام أنها كانت بكراً.

- قال إبراهيم النخعي: قال عمر رضي الله عنه: تستأمر اليتيمة في نفسها فإن سكتت فهو رضاها، وإن أنكرت لم تنكح [٧٠].

وروي نحوه عن - علي [٧١] والشعبي[٧٢].

ومحمد بن سيرين [٧٣] وشريح [٧٤] وأبي بردة بن أبي موسى الأشعري[٧٥].

مناقشة أدلة القول الأول:

١- كلام الإمام الشافعي رحمه الله مبني على أن المراد بالأيم في هذا الحديث هو الثيب، وهذا هو الظاهر، لمقابلتها بالبكر، ومبني على أن المراد بالولي في هذا الحديث هو

الأب دون غيره، وعلى الاحتجاج بمفهوم المخالفة في قوله عليه الصلاة والسلام «الأيم أحق بنفسها من وليها»، إذ هذا منطوق، ومفهومه أن البكر وليها أحق بها من نفسها.

وههنا أمران:

الأول. أن لفظ الولي في الحديث عام يشمل كل الأولياء، فلا يصح قصره على بعض الأولياء دون بعض إلا بدليل.

فإن قيل إن سفيان بن عيينة رواه بلفظ «والبكر يستأذنها أبوها»، فالجواب أن هذه اللفظة ليست بمحفوظة، فلا تصلح للاحتجاج بها.

الثاني أن الاحتجاج بمفهوم المخالفة مختلف فيه، ثم إن من المتفق عليه أن دلالة المنطوق أقوى، فالأحاديث النبوية التي احتج بها أهل القول الثاني لها الرجحان، إذ هي من باب الاستدلال بمنطوق النص لا بمفهومه.

هذا وقد عزا البيهقي إلى الشافعي أنه قال مؤكداً استدلاله على ما ذهب إليه قد زاد ابن عيينة في حديثه «والبكر يزوجها أبوها»، فهذا يبين أن الأمر للأب في البكر[٧٦]. وليست رواية ابن عيينة بهذا اللفظ، ولفظها عنده «والبكر يستأذنها أبوها».

وأما قول الشافعي رحمه الله «لأنها لو كانت إذا كرهت لم يكن له تزويجها كانت كالثيب وكان يشبه أن يكون الكلام فيها أن كلَّ إمرأة أحق بنفسها من وليها وإذن الثيب الكلام وإذن البكر الصمت» فيمكن أن يقال. ولم لا يكون هذا هو تفسير الحديث؟ وما الذي يمنع أن يكون المراد هو هذا المعنى ـ ما دام يجمع بين هذا الحديث والأحاديث الأخرى دون تكلف ولا تعسف؟!

٢ـ إنكاح أبي بكر عائشة النبيَّ ﷺ وهي صغيرة لا دلالة فيه، إذ الأب يزوج الصغير أو الصغيرة إذا كان لهما في مثل ذلك العقد غبطة ظاهرة، كما أن له أن يتصرف في مال الصغير أو الصغيرة بيعاً وشراء إذا كان لهما في مثل ذلك العقد غبطة ظاهرة، وهذا بحكم ماله عليهما من الولاية، فإذا بلغ الصغار راشدين انقطعت الولاية المالية عليهم ولم يعد للأب حق التصرف في أموالهم، وكذا ولاية التزويج دون استئذان.

فإن قيل إن ولاية التزويج لا تنقطع ببلوغ الصغيرة راشدة لقوله ﷺ «لا نكاح إلا بولي».

فالجواب أنْ لا تعارض، إذ لا تنقطع ولاية الأب في تزويج ابنته إذا بلغت راشدة، بمعنى أنه هو الذي يعقد لها، ولا تعقد هي لنفسها، لكن بعد استئمارها إذا كانت ثيباً أو استئذانها إذا كانت بكراً، وبذا تكون دلالات أحاديث هذا الباب متوافقة غير متنافرة.

٣ـ رواية الحسن البصري رحمه الله تعالى في تزويج رسول الله ﷺ ابنتيه من عثمان رضي الله عنه دون استشارتهما رواية مرسلة، والمرسل ضعيف عند المحدثين، لا سيما مراسيل الحسن.

ثم إن هذه الرواية يعارضها خمسة أحاديث، ثلاثة منها ضعيفة الإسناد، وإثنان دون ذلك، والثلاثة كافية في زيادة ضعف هذه الرواية ووهائها.

٤ـ عمل جماعة من التابعين بالمدينة وغيرها ليس بحجة في مثل هذا، ويعارضه ما روي عن عمر وعلي رضي الله عنهما وجماعة أخرين من التابعين،إذًا قول الجماعة المؤيد بالروايات عن الصحابة أقوى.

مناقشة أدلة القول الثاني:

- قال الإمام الشافعي رحمه الله: فإن قال قائل. فقد أمر النبي ﷺ أن تستأمر البكر في نفسها؟ قيل يُشْبِه أمرُه أن يكون على استطابة نفسها [٧٧]. ونقل عنه البيهقي أنه قال: والمؤامرة قد تكون على استطابة النفس، لأنه يروى عن النبي ﷺ أنه قال «آمروا النساء في بناتهن»[٧٨].

لكن مشاورة النساء في إنكاح بناتهن قد دل الإجماع على أنه استحباب، أما مشاورة المرأة البكر في نفسها فقد جاء بصيغة الأمر، والأصل في الأمر أنه للوجوب، ولا قرينة هنا تصرفه عن ذلك. وقال ابن التركماني:

وحمل المؤامرة على استطابة النفس خروج عن الظاهر من غير دليل [٧٩].

- حمل البيهقي أحاديث استئذان البكر على البكر اليتيمة[٨٠]، لحديث أبي موسى وحديث أبي هريرة «تستأمر اليتيمة في نفسها»، أي البكر التي مات أبوها حال صغرها وصار وليها في النكاح بعد بلوغها عمها مثلاً، فههنا يشترط استئذانها بالإجماع.

لكن ورود الأمر باستئمار البكر اليتيمة لا يلغي الأمر باستئذان الأبكار عموماً، لأن كل واحد منهما حديث مستقل عن الأخر، فلا بد من العمل بكليهما.

- حديث عائشة في قصة الفتاة التي قالت إن أباها زوجها ابن أخيه ليرفع بها خسيسته لا يصلح للاحتجاج به، لأنه منقطع الإسناد، فعبد الله بن بريدة لم يسمع من عائشة، ثم إن ابن أخيه لم يكن كفؤاً لابنته، ومن شرط تزويج الأب دون استئذانها أن لا يقصر في الكفاءة.

- حديث ابن عمر طريقه الأول في إسناده ضعف، وهو وهم من أحد رجال السند. وطريقه الثاني منقطع.

- حديث ابن عباس روايته الأولى معلولة، فقد أعلوا الطريق المتصل ورجحوا الطريق المرسل.

وروايته الثانية في كل من طريقيها عن الذماري راو ساقط، والذماري محكوم على روايته هذه بالوهم.

- حديث جابر في سنده راو صدوق ولكن فيه لين، وأعلوه بالإرسال.

الخاتمـة

موازنة وترجيح:

- من أدلة القائلين بعدم وجوب استئذان البكر الاحتجاج بمفهوم المخالفة في قوله ﷺ «الأيم أحق بنفسها من وليها»، وهذا مختلف فيه، والاحتجاج بنص ثابت بمنطوقة أولى من الاحتجاج بمفهوم نص آخر.
- الاحتجاج بصحة إنكاح الصغيرة على أن الأب أحق بالبكر من نفسها لا يصح، وكذا بالخبر المنسوب إلى رسول الله ﷺ أنه زوج ابنتيه ولم يستشرهما.
- وأما عمل جماعة من التابعين على ذلك فهو معارض بعمل أخرين منهم بخلافه، وبأن قول المعارض مؤيد بالرواية عن عمر وعلي رضي الله عنهما.

ثم إن تزويج جماعة من التابعين لبناتهم دون استئذانهن ربما كان لعلمهم بأن البنت مفوضة لأبيها أن يزوجها لمن يثق بدينه وخلقه، وهو أعرف منها، ولعل هذا قول أكثرهم، ويستثنى من ذلك من صرح بأن له تزويجها ولو كرهت.

- الأحاديث التي أمرت باستئذان البكر في التزويج ليست حديثاً واحداً أو حديثين، فإذا كان النبي ﷺ يكرر هذا المعنى ويؤكده فهل يكون كل ذلك من باب الاستحباب على معنى استطابة النفس؟ فيه بعد.

فقد سألت عائشة رسول الله ﷺ «يُستأمر النساء في أبضاعهنَّ؟» فأجابها بقوله: نعم. ولم يسألها أكان مرادها الثيبات أم الأبكار. وترك الاستفصال يفيد العموم، ثم لاح لها إشكال فسألت «فإن البكر تُستأمر فتستحي فتسكت؟»، فأوضح رسول الله ﷺ الأمر بقوله «سكاتها إذنها». وهذا مما يؤكد أن البكر لا تختلف في الاستئمار عن الثيب سوى في أن إذنها السكوت.

وقوله ﷺ في حديث أبي هريرة «لا تُنكح الأيم حتى تُستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن» ظاهر في وجوب استئمار الثيب واستئذان البكر، فلما سئل. وكيف إذنها؟. قال أن تسكت. وفي هذا تأكيد لما سبق في حديث عائشة.

والأحاديث النبوية الأخرى كلها تأكيد لدلالة هذين الحديثين، والتي منها «والبكر تستأذن في نفسها» «إذا أراد الرجل أن يزوج ابنته فليستأذنها» «وشاوروا النساء في أنفسهن» «استأمروا الأبكار في أنفسهن».

لا داعي بعد كل هذه الروايات المؤكدة للاستدلال بإحدى روايات حديث خنساء بنت خزام التي تفيد أن أباها زوجها وهي كارهة، فشكت ذلك لرسول الله ﷺ، فرد ذلك النكاح، وأنها كانت بكراً، فهذه اللفظة منكرة، حيث قد ثبت في الروايات الصحيحة المتعددة أنها كانت ثيباً.

وكذا حديث عائشة في قصة الفتاة التي زوجها أبوها بابن أخيه ليرفع بها خسيسته وهي كارهة، لأن أباها قد قصَّرَ ههنا في مراعاة الكفاءة.

ويغني عنهما حديث أم سلمة في قصة الجارية التي زوجها أبوها وأرادت أن تزوج رجلاً اخر، فنزعها رسول ﷺ من الرجل الذي زوجها أبوها منه، وزوجها من الذي أرادت.

وأما حديث ابن عباس ـ من طريق عكرمة عنه ـ أن جارية بكراً أتت النبي ﷺ، فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة، فخيرها النبي ﷺ، وكذا حديث جابر ـ من طريق عطاء عنه ـ، فالأصح فيهما الإرسال. فإذا ضم مرسل عكرمة مولى ابن عباس ومرسل عطاء وكذا مرسل المهاجر بن عكرمة المخزومي إلى حديث أم سلمة الصحيح الإسناد تقوت هذه المراسيل وتبين صحتها وصارت حجة لا مناص عن وجوب العمل بها.

فلعل القول الثاني هو الراجح، والله أعلم، ورحمة الله وبركاته ومغفرته ورضوانه على أئمتنا منارات الهدى أجمعين، وعلينا معهم برحمتك يا أرحم الراحمين.

أهم نتائج البحث

- يجب على والد البكر أن يستأذنها في أن يعقد عقد نكاحها للخاطب الذي تقدم لخطبتها، كما يجب عليه كذلك أن يستأمر الثيب.
- يُكتفى في معرفة موافقة البكر على الخاطب بسكوتها، ويعد هذا السكوت علامة على الرضى وإذناً بالعقد، بخلاف إذن الثيب، إذ لا يُكتفى فيه إلا بصريح القول.
- كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يزوج بنتاً من بناته قال إن فلاناً يذكر فلانة، فإن هي سكتت زوجها.
- إذا زوج والد البكر ابنته من غير إذنها فكرهت ذلك كان لها أن تعترض على هذا التزويج، وبذا يكون مردوداً، وإذا طلبت التفريق بينهاوبين مَن عقد له والدها عليها فرِّقَ بينهما. ـ لا تعارض ـ بين ما سلف وبين الحديث الصحيح «لا نكاح إلا بولي»، إذ لا بد من رضى الفتاة ووليها، ولا يجوز التأكيد على حق أحدهما وإلغاء حق الاخر، كما لا يجوز للولي أن يرفض الخاطب الذي رضيته المرأة إذا كان كفواً، وإلا انتقلت الولاية منه إلى غيره، كما هو مفصل في كتب الفقه، والله أعلم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

ثبت المصادر والمراجع

- الإصابة لابن حجر. ت. علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.
- الاكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الاسماء والكنى والأنساب لابن ماكولا [illegible] عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، ط٢.
- الأم للشافعي: دار المعرفة، بيروت، مصورة.
- الأنساب للسمعاني ت: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٨.
- الإنصاف للمرداوي ت محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠٦/١٩٨٦.
- الاوسط في السنن والاجماع والاختلاف لابن المنذر مخطوطة مكتبة أحمد الثالث استانبول رقم المخطوطة ١١١٠.
- بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث للهيثمي ت: د. حسين أحمد الباكري، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١، ١٤١٣/١٩٩٢.
- التاج والإكليل شرح مختصر الشيخ خليل للمواق انظر مواهب الجليل للحطاب.
- تاريخ الإسلام للذهبي ت. د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٢.
- تاريخ أصبهان لأبي نعيم الأصبهاني ت سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٤١[illegible] ١٩٩[illegible]
- تاريخ بغداد الخطيب البغدادي دار الكتب العلمية، بيروت، مصورة.
- تقريب التهذيب لابن حجر ت. محمد عوامة، ط٤، ١٤١٢/١٩٩٢.
- تنوير الأبصار للتمرتاشي. انظر. رد المختار لابن عابدين.
- تهذيب الكمال للمزي ت د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٦/١٩٨٥
- تهذيب التهذيب لابن حجر. حيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٢٥.
- التمهيد لابن عبد البر: ت. جماعة من العلماء، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط ١٣٨٧/ ١٩٦٦
- الثقات لابن حبان. دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، ط١، ١٣٩٣/١٩٧٣.
- الجوهر النقي لابن التركماني: انظر سنن البيهقي.
- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء للقفال الشاشي ت د. ياسين أحمد درادكة، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان، ط١، ١٩٨٨.

- الدر المختار للحصكفي: انظر: رد المختار لابن عابدين.

- الذخيرة للقرافي: ت: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي بيروت ط١ ـ ١٩٩٤

- رد المختار لابن عابدين، ـ دار الفكر، بيروت ١٢٩٩/١٩٧٩.

- روضة الطالبين للنووي: إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢/١٩٩١

- سنن ابن ماجة: ت: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلمية، بيروت.

- سنن أبي داود: ت: عزة عبيد الدعاس، دار الحديث للطباعة والنشر، حمص، ط١، ١٣٨٨/١٩٦٩

- سنن البيهقي: دار المعرفة، بيروت، مصورة عن الهندية الأولى ١٣٥٦.

- سنن الترمذي: ت: أحمد محمد شاكر وغيره، دار الكتب العلمية، بيروت.

- سنن الدارقطني: ت: عبد الله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦/١٩٦٦.

- سنن الدّارمي: ت.د مصطفى البغا. دار القلم. دمشق ط١ ـ ١٤١٢ ـ ١٩٩١

- سنن سعيد بن منصور: ت: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥/١٩٨٥

- السنن الكبرى للنسائي: ت: د. عبد الغفار سليمان البنداري وغيره، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١/١٩٩١

- سنن النسائي: دار الكتاب العربي، بيروت.

- شرح السنة للبغوي: ت: شعيب الأرناءوط وغيره، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣/١٩٨٣.

- شرح علل الترمذي لابن رجب: ت: د. نور الدين عتر، دار الملاح، ط١، ١٣٩٨/١٩٧٨.

- شرح مشكل الآثار للطحاوي: ت: شعيب الأرناءوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٥/١٩٩٤

- شرح معاني الآثار للطحاوي: دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٧/١٩٨٨.

- صحيح ابن حبان [الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان]: ت: شعيب الأرناءوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٨

- صحيح البخاري: دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، مصورة عن طبعة دار الطباعة العامرة بمصر.

- صحيح مسلم: ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣/١٩٨٣.

- علل الحديث لابن أبي حاتم: دار السلام، حلب

- فتح الباري لابن حجر: ت: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، مصورة

- فتح القدير لابن الهمام، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٧/١٩٧٧،

- الكامل لابن عدي: دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٤/١٩٨٤.

- الكتاب للقدوري: انظر: اللباب في شرح الكتاب للغنيمي.

- كشف الأستار عن زوائد مسند البزار للهيثمي. ت. حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٤/١٩٨٤.

- اللباب في شرح الكتاب للغنيمي: المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٠٠/١٩٨٠.

- لسان الميزان لابن حجر: دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد الدكن، ط١، ١٣٣٠.

- المبدع في شرح المقنع لبرهان الدين ابن مفلح: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠.

- المجروحين لابن حبان: ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط١، ١٣٩٦.

- مختصر المستدرك للذهبي: انظر: المستدرك للحاكم.

- المدونة لسحنون: دار الفكر، بيروت، مصورة.

- المراسيل لأبي داود. ت. شعيب الأرناءوط - مؤسسة الرسالة. بيروت ط١ ١٤٠٨/١٩٨٨

- المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى. ت. د. عبد الكريم اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٥/١٩٨٥.

- المستدرك للحاكم. دار المعرفة، بيروت، مصورة.

- المسند لأبي يعلى: ت: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٤/١٩٨٤.

- المسند للإمام أحمد: دار الفكر، بيروت.

- المسند للبزار: انظر كشف الأستار للهيثمي.

- المسند للحارث ابن أبي أسامة: انظر: بغية الباحث للهيثمي.

- المسند للحميدي: ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

- المصنف لابن أبي شيبة. ت: عامر العمري الأعظمي، الدار السلفية، بومباي.

- المصنف لعبد الرزاق. ت. حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣/١٩٨٣

- المعجم الأوسط للطبراني: ت: د. محمود بن أحمد الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٥/١٩٨٥

- معجم الصحابة لابن قانع. ت. صلاح بن سالم المصراتي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط١ ١٤١٨/١٩٩٧

- المعجم الكبير للطبراني. ت. حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة التوعية الإسلامية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣

- معرفة السنن والآثار للبيهقي. ت. د. عبد المعطي قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، ط١ ١٤١١/١٩٩١

- المغني لابن قدامة: ت: د. عبد الفتاح الحلو وغيره، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٤١٢، ١٩٩٢

ـ المقدمات الممهدات لابن رشد: ت: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٨.

ـ المنتقى لابن الجارود: دار القلم، بيروت، ط١، ١٤٠٧/١٩٨٧.

ـ منح الجليل شرح مختصر الشيخ خليل للشيخ عليش: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩/١٩٨٩.

ـ مواهب الجليل لشرح مختصر الشيخ خليل للحطاب: دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤١٢/١٩٩٢.

ـ الموطأ للإمام مالك ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٥.

ـ الموطأ للإمام مالك برواية أبي مصعب الزهري ت د بشار عواد معروف وغيره، مؤسسة الرسالة،بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٥

ـ ميزان الاعتدال للذهبي ت علي محمد معوض وغيره، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦/١٩٩٥

ـ الهداية للمرغيناني: انظر: فتح القدير لابن الهمام.

الهوامش

[١] رواه البخاري من طريق سفيان الثوري عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن ذكوان أبي عمرو عن عائشة [صحيح البخاري ٥٧/٨، صحيح البخاري مع فتح الباري ٣١٩/١٢] وكذا البيهقي من طريق سفيان [في السنن ١٢٣/٧] ورواه عبد الله بن ادريس ومحمد بن عبد الله بن المثنى الانصاري عن ابن جريج به أن النبي ﷺ قال «تُستأمر النساء في أبضاعهن». والباقي بنحوه [المصنف لابن أبي شيبة ١٣٦/٤، صحيح ابن حبان ٣٩٣/٩ ـ ٣٩٤]. ورواه يحي بن سعيد القطان وعبيد الله بن موسى عن ابن جريج به أن النبي ﷺ قال «استأمروا النساء في أبضاعهن» والباقي بنحوه [سنن النسائي ٨٥/٦ ـ ٨٦، السنن الكبرى للنسائي ٢٨١/٣، صحيح ابن حبان، ٣٩٣/٩]. ورواه عبد الرزاق وحجاج بن محمد عن ابن جريج به أن عائشة قالت سألت رسول الله ﷺ عن الجارية ينكحها أهلها أتستأمر أم لا؟ فقال نعم تستأمر والباقي بنحوه [المصنف لعبد الرزاق ١٤٣/٦، صحيح مسلم ١٠٣٧/٢، سنن البيهقي ١٢٢/٧ ـ ١٢٣، شرح مشكل الآثار للطحاوي ٤٣٦/١٤].

[٢] رواه جماعة عن يحيى بن أبي كثير قال حدثني أبو سلمه بن عبد الرحمن قال حدثني أبو هريرة [صحيح البخاري ١٣٥/٦، ٦٣/٨، ٦٢. صحيح مسلم: ١٠٣٦/٢. مصنف عبد الرزاق ١٤٣/٦. مسند الإمام أحمد ٢٥٠/٢، ٢٧٩، ٤٢٥، ٤٣٤. سنن أبي داود: ٥٧٣/٢. سنن الترمذي ٤١٥/٣. سنن النسائي٦/ ٨٥، ٨٦، السنن الكبرى للنسائي ٢٨١/٣، ٢٨٢. سنن ابن ماجة ٦٠١/١ ـ ٦٠٢

شرح مشكل الآثار للطحاوي، ٤٣٧/١٤ ـ ٤٣٨]. ورواه عمر بن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة [مسند الإمام أحمد: ٢٢٩/٢]

[٣] رواه مالك عن عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس [الموطأ للإمام مالك ٥٢٤/٢ ـ ٥٢٥، الأم للإمام الشافعي ١٧/٥. صحيح مسلم: ١٠٣٧/٢. مسند الإمام أحمد: ٢١٩/١، ٢٤٢، ٣٤٥، ٣٦٢. سنن أبي داود ٥٧٧/٢. سنن الترمذي، ٤١٦/٣. التمهيد لابن عبد البر ٧٣/١٩ ـ ٧٥]. ورواه سفيان الثوري عن عبد الله بن الفضل به نحوه [مصنف عبد الرزاق ١٤٢/٦]. ورواه صالح بن كيسان عن عبد الله بن الفضل به نحوه [مسند الإمام أحمد: ٢٦١/١. سنن النسائي، ٨٤/٦ ـ ٨٥. سنن الدارقطني ٢٣٨/٣ ـ ٢٣٩]. ورواه أبو اويس عبد الله بن عبد الله عن عبد الله بن الفضل به نحو [المعجم الكبير للطبراني ٢٧٣/١٠] ورواه عبيد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن موهب عن نافع بن جبير بن مطعم به نحوه [مسند الإمام أحمد: ٢٧٤/١، ٣٥٥. سنن الدارمي ٥٧٧/٢. سنن الدارقطني ٢٤٢/٣].

[٤] صحيح مسلم ١٠٣٧/٢، مسند الإمام أحمد ٢١٩/١. سنن أبي داود: ٥٧٧/٢ ـ ٥٧٨. سنن النسائي ٨٥/٦، ٨٦. السنن الكبرى للنسائي ٢٨١/٣. سنن الدارقطني ٢٤٠/٣، التمهيد لابن عبد البر ٧٦/١٩ وهذه الرواية هي من طريق ابن أبي عمر العدني وأحمد بن حنبل ومحمد بن منصور وعمرو بن علي ويوسف بن موسى كلهم عن سفيان بن عيينة عن زياد بن سعد عن عبد الله بن الفضل به.

[٥] مسند أبي يعلى: ٢٠٠/١٣.

[٦] سنن البيهقي ١٢٢/٧، مسند الامام أحمد ١٩٢/٤، لكن بلفظ «اشيروا على النساء في انفسهن» ولم يتبدى لي وجهه في اللغة إذ لم أجد له ذكراً. ولعل أصله كما ورد في سنن البيهقي، ويؤكد ذلك مجيء الرواية من

طريق آخر عند البيهقي بلفظ «امرُوا النساء في أنفسهن، والمؤامرة: المشاورة. وقد ورد الحديث في عدد من المصادر مقتصراً فيه على الجزء الثاني «الثيب تعرب عن نفسها...».

انظر: سنن ابن ماجة ١/٦٠٢، شرح معاني الآثار للطحاوي ٤/٣٦٨، شرح مشكل الآثار للطحاوي ١٤/٤٣٩ ـ ٤٤٠، معجم الصحابة لابن قانع: ٢/٢٩١، المعجم الكبير للطبراني: ١٧/١٠٨، ١٣٨.

[٧] رواه عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن عبد الكريم [بن مالك] الجزري عن ابن المسيب [مصنف عبد الرزاق ٦/١٤٢].

وروي بسند صحيح من طريق الزهري عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «تستأمر اليتيمة في نفسها وصمتها إقرارها» [مصنف ابن أبي شيبة: ٤/١٣٨، سنن سعيد بن منصور: ٣/١/١٥٤، مصنف عبد الرزاق: ٦/١٤٤].

[٨] رواه جماعة من الثقات عن يونس بن أبي إسحاق السبيعي عن أبي بردة عن أبي موسى، فقال بعض منهم عن يونس قال حدثني أبو بردة، وقال له بعض منهم: سمعته من أبي بردة؟ فقال: نعم [مسند الإمام أحمد ٤/٤١١و٣٩٤، مصنف ابن أبي شيبة: ٤/١٣٩، صحيح ابن حبان: ٩/٣٩٦، سنن الدارقطني: ٣/٢٤١ ـ ٢٤٢، المستدرك للحاكم ٢/١٦٦ ـ ١٦٧]. ورواه أبو إسحاق السبيعي عن أبي بردة عن أبي موسى، كما في مسند الإمام أحمد [٤/٤٠٨] وكشف الأستار عن زوائد البزار [٢/١٦٠]. وروي عن أبي إسحاق عن أبي بردة مرسلاً [مصنف ابن أبي شيبة ٤/١٣٨]. والذي رواه عنه بالوصل هو حفيده إسرائيل بن يونس، ووصف بأنه كان يحفظ حديث جده كما يحفظ القرآن، فروايته هي المرجّحة وإن كان راوي الإرسال ثقة. وتزداد رواية الوصل قوة بسماع يونس هذا الحديث من أبي بردة به موصولاً.

[٩] مسند الإمام أحمد: ٢/٢٥٩، ٤٧٥. مصنف ابن أبي شيبة: ٤/١٣٨.

صحيح ابن حبان: ٩/٣٩٧. مختصر المستدرك للذهبي: ٢/١٦٦ ـ ١٦٧. سنن البيهقي: ٧/١٢٠.

[١٠] المدونة لسحنون ٢/١٤١، عن ابن وهب أنه قال أخبرني السري بن يحيى عن الحسن البصري أنه حدثه أن رسول الله ﷺ، به.

[١١] مسند الإمام أحمد: ٦/٧٨.

[١٢] كشف الأستار عن زوائد مسند البزار للهيثمي: ٢/١٦٠.

[١٣] حديث ابن عباس رواه الطبراني [في المعجم الكبير ١١/٣٥٥] والبيهقي [في السنن ٧/١٢٣]. وحديث عمر رواه الطبراني [في المعجم الكبير ١/٧٣ ـ ٧٤]. وحديث أنس رواه الطبراني [في المعجم الأوسط ٨/٥٦]

[١٤] الموطأ للإمام مالك ٢/٥٣٥، الأم للإمام الشافعي ٥/١٧، صحيح البخاري ٨/٥٧، المنتقى لابن الجارود ص ٢٧٠، السنن الكبرى للنسائي ٣/٢٨٢، ٢٨٣ وهذه الروايات من طريق مالك عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وهو ثقة ثقة، عن أبيه القاسم بن محمد، وهو ثقة ثقة، عن عبد الرحمن ومجمّع ابني يزيد بن جارية، وعبد الرحمن ثقة ثقة، وأخوه ذكره ابن حبان في الثقات، عن خنساء بنت خدام. وروى عنها حديثها من طريق ابنها السائب بن أبي لبابة [سنن الدارقطني ٣/٢٣١] ولقصتها طرق أخرى [مصنف عبد الرزاق: ٦/١٤٦ ـ ١٤٨، مصنف ابن أبي شيبة: ٤/١٣٣ ـ ١٣٤، سنن سعيد بن منصور: ٣/١/١٥٦ ـ ١٥٨، السنن الكبرى للنسائي: ٣/٢٨٢، سنن الدارقطني: ٣/٢٣١ ـ ٢٣٢، سنن البيهقي: ٧/١٢٠].

[١٥] السنن الكبرى للنسائي: ٣/٢٨٢ ـ ٢٨٣.

[١٦] سنن النسائي ٦/٨٧. السنن الكبرى للنسائي ٣/٢٨٤. مسند الإمام أحمد ٦/١٣٦. سنن ابن ماجة ١/٢/٦٠٢ ـ ٦٠٣. سنن الدارقطني ٣/٢٣٣، ٢٣٢. وعلق النسائي في السنن الكبرى على الحديث بقوله: هذا الحديث يوثقونه

[١٧] سنن الدارقطني ٣/٢٣٦.

[١٨] مسند الإمام أحمد: ٢/٩٧. بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث للهيثمي: ١/٥٤١ ـ ٥٤٢

[١٩] انظر ترجمته في الإصابة لابن حجر ٦/٤٥٨ ـ ٤٦٠.

[٢٠] رواه جماعة عن حسين بن محمد المرُّوذي عن جرير بن حازم عن أيوب السختياني عن عكرمة عن ابن عباس [مسند الامام أحمد ١/٢٧٣. سنن أبي داود ٢/٥٧٦. السنن الكبرى للنسائي ٣/٢٨٤. سنن ابن ماجه ١/٦٠٣. سنن الدارقطني: ٣/٢٣٥. سنن البيهقي: ٧/١١٧. الأوسط لابن المنذر ٣/١٨٨ ب ـ ١٨٩ أ. شرح معاني الآثار للطحاوي ٤/٣٦٥. شرح مشكل الآثار للطحاوي: ١٤/٤٤١].

[٢١] من طريقين ساقطين عن عبد الملك بن عبد الرحمن الذماري عن سفيان الثوري عن هشام الدستْوائي عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس. [المعجم الكبير للطبراني: ١١/٣٥٥. سنن الدارقطني. ٣/٢٣٤. سنن البيهقي: ٧/١١٧].

[٢٢] رواه جماعة عن الحكم بن موسى، قال حدثنا شعيب بن إسحاق عن الأوزاعي عن عطاء عن جابر. [السنن الكبرى للنسائي ٣/٢٨٣. شرح معاني الآثار ٤/٣٦٥. شرح مشكل الآثار ١٤/٤٤٥. الأوسط لابن المنذر ٣/١٨٩أ. سنن الدارقطني: ٣/٢٣٣. سنن البيهقي. ٧/١١٧].

[٢٣] المعجم الكبير للطبراني: ٢٣/٢٥٧.

[٢٤] مصنف عبد الرزاق: ٦/١٤٥ ـ ١٤٦. سنن سعيد بن منصور. ٣/١/١٥٩.

[٢٥] صحيح مسلم ٢/١٠٣٧. مسند الحميدي ١/٢٣٩. التمهيد لابن عبد البر ١٩/٧٥ ـ ٧٦.

[٢٦] التمهيد لابن عبد البر ١٩/٧٦.

[٢٧] سنن أبي داود: ٢/٥٧٨. سنن الدارقطني: ٣/٢٤١. سنن البيهقي: ٧/١١٦.

[٢٨] مسند أبي يعلى ١٣/٢٠١ وقد رواه بالوجهين الوصل والإرسال.

[٢٩] لسان الميزان لابن حجر: ٦/٢٢٩ ـ ٢٣٠. ٤/٢٨ ـ ٢٩.

[٣٠] مصنف ابن أبي شيبة. ٤/١٣٧ ـ ١٣٨. سنن الدارقطني: ٣/٢٣٢. سنن البيهقي: ٧/١١٨. مصنف عبد الرزاق. ٦/١٤٦

[٣١] سنن الدارقطني: ٣/٢٣٣

[٣٢] سنن البيهقي ٧/١١٨ هذا وقد سئل الإمام أحمد: سمع عبد الله من أبيه شيئاً؟ فقال: ما أدري [حاشية تهذيب الكمال ١٤/٣٣٣]. فإذا لم يكن سماع عبد الله من أبيه بريدة المتوفى سنة ٦٣ ثابتا؛ فسماعه من عائشة المتوفاة سنة ٥٨ غير ثابت من باب أولى

[٣٣] الثقات لابن حبان ٩/١٦٢. تهذيب الكمال للمزي وحاشيته للدكتور بشار عواد معروف ٢٩/٨٧ ـ ٩٠. تهذيب التهذيب لابن حجر: ١٠/٣٥١ ـ ٣٥٢. تقريب التهذيب لابن حجر: ص ٥٥٢.

[٣٤] تاريخ أصبهان لأبي نعيم: ٢/٢١٣، وروى من طريقه بعض المناكير.

[٣٥] سنن الدارقطني ٣/٢٩٩. المستدرك للحاكم ٢/١٦٧. سنن البيهقي ٧/٢١ شرح السنة للبغوي ٩/٣٦

[٣٦] مسند الإمام أحمد: ٢/١٣٠. سنن الدرقطني: ٣/٢٣٠ ـ ٢٣١. سنن البيهقي: ٧/١١٣، ١٢٠. الأوسط لابن المنذر: ٣/١٨٩ ب.

[٣٧] سنن ابن ماجة ١/٦٠٤. سنن الدارقطني: ٣/٢٣٠.

[٣٨] سنن الداقطني: ٣/٢٣٦.

[٣٩] مصنف عبد الرزاق: ٦/١٤٨ ـ ١٤٩، ١٤٩. سنن أبي داود: ٢/٥٧٥. سنن البيهقي: ٧/١١٥. معرفة السنن والآثار للبيهقي: ١٠/٤٥.

[٤٠] سنن أبي داود ٢/٥٧٧، المراسيل له ص ١٩٦. سنن البيهقي ٧/١١٧، ولم يُذكر لفظ الرواية في كتابي السنن لأبي داود والبيهقي، وأحيل به على الرواية الأولى بكلمة «بهذا الحديث»، وأما في المراسيل فقد ذكر اللفظ، لكن ليس فيه أنها كانت بكراً.

[٤١] علل الحديث لابن أبي حاتم: ١/٤١٧.

[٤٢] سنن أبي داود: ٢/٥٧٧. سنن الدارقطني: ٣/٢٣٥. سنن البيهقي: ٧/١١٧.

[٤٣] سنن ابن ماجة ١/٦٠٣. السنن الكبرى للنسائي ٣/٢٤٨ سنن الدارقطني ٣/٢٣٥. شرح معاني الآثار للطحاوي: ٤/٣٦٥. شرح مشكل الآثار له: ١٤/٤٤٤. وفي المصدرين الأخيرين «وكانت ثيباً».

[٤٤] المجروحين لابن حبان ١/١٣٧ ـ ١٣٨ الكامل لابن عدي ١/٣٣٦. ميزان الاعتدال للذهبي ١/٢٢٧ ـ ٢٢٨ لسان الميزان لابن حجر: ١/٣٤٤ ـ ٣٤٥. وانظر. الإكمال في رفع الارتياب لابن ماكولا: ٢/١٧٢، ٥٧٥.

[٤٥] تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ٥/٣٠٨ ـ ٣٠٩. الأنساب للسمعاني: ١/٤١٠.

[٤٦] انظر: سنن الدرقطني: ٣/٢٣٤. وسنن البيهقي: ٧/١١٧.

[٤٧] انظر سنن الدارقطني ٣/٢٣٤ سنن سعيد بن منصور ٣/١/١٥٩ مصنف عبد الرزاق ٦/١٤٥ ـ ١٤٦

[٤٨] شرح معاني الآثار للطحاوي: ٤/٣٦٦. وعلي بن معبد بن شداد ثقة.

[٤٩] سنن الدارقطني: ٣/٢٣٣، ٢٣٤. وأبو المغيرة هو عبد القدوس بن الحجاج وهو ثقة.

[٥٠] سنن الدرقطني ٣/٢٣٣ للروايتين الأُليين والرواية الأخيرة في. السنن الكبرى للنسائي ٣/٢٨٣ شرح معاني الآثار للطحاوي: ٤/٣٦٦. شرح مشكل الآثار له: ١٤/٤٤٦.

[٥١] سنن الداقطني. ٣/٢٣٣.

[٥٢] سنن البيهقي: ٧/١١٧.

[٥٣] تاريخ أصبهان لأبي نعيم الأصبهاني ٢/١٠٦. تاريخ الإسلام للذهبي الطبقة الثلاثون، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

[٥٤] هو المهاجر بن عكرمة بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي ذكره ابن حبان في الثقات [٥/٤٢٨]، وأبوه ثقة من صغار التابعين، وجده ثقة من كبار التابعين وأبو جده صحابي، وأبو جده هذا هو أخو عمرو بن هشام المخزومي أبي جهل، فسبحان من شرح صدور أولئك للإسلام وأعزهم به.

[٥٥] مصنف ابن أبي شيبة ١٣٦/٤، عن ابن علية عن يونس بن عبيد عن الحسن، والسند صحيح. وجاء عنه بسند صحيح آخر أنه قال: انكاح الوالد ابنته بكراً أو ثيباً جائز [سنن سعيد بن منصور ١٠٦/١/٣]

[٥٦] مصنف عبد الرزاق٦/ ١٤٤. سنن سعيد بن منصور ١٥٧/١/٣ ـ ١٥٨. والسند صحيح. وروي عنه بسند ضعيف أنه قال: إذا زوج الرجل ابنته فهو جائز بكراً كانت أو ثيباً [سنن سعيد بن منصور. ١٠٦/١/٣] فهذه الرواية عنه منكرة، إذ تفرد بها الضعيف وخالف الثقة

[٥٧] سنن الترمذي ٤١٦/٣.

[٥٨] الأوسط لابن المنذر ١٨٨/٣ ب. وانظر شرح السنة للبغوي ٣١/٩. والمغني لابن قدامة: ٣٩٩/٩.

[٥٩] المدونة لسحنون: ١٤٠/٢، ١٤٢. المقدمات الممهدات= لابن راشد: ٤٧٥/١. الذخيرة للقرافي ٢١٧/٤. مواهب الجليل للحطاب ٤٢٧/٣. التاج والإكليل للمواق ٤٢٧/٣. منح الجليل للشيخ عليش ٢٧٢/٣. الام للشافعي ١٧/٥ ـ ١٨. حلية العلماء للقفال الشاشي: ٣٣٦/٦. روضة الطالبين للنووي: ٥٣/٧ـ٥٤. المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى ٨١/٢. المغني لابن قدامة ٣٩٩/٩. المبدع لبرهان الدين ابن مفلح ٢٣/٧. الإنصاف للمرداوي٨ /٥٥.

[٦٠] الكتاب للقدوري واللباب للغنيمي ٨/٣. الهداية للمرغيناني وفتح القدير لابن الهمام ٣/ ٢٦. تنوير الأبصار للتمرتاشي والدر المختار للحصكفي ورد المحتار لابن عابدين: ٥٨/٣. المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى: ٨١/٢. المغني لابن قدامة ٣٩٩/٩. المبدع لبرهان الدين ابن مفلح ٢٢/٧. الإنصاف للمرداوي. ٥٤/٨ـ٥٥.

[٦١] الأم للشافعي ١٨/٥. معرفة السنن والآثار للبيهقي: ٤٤/١٠

[٦٢] الأم للشافعي ١٧/٥، ١٨.

[٦٣] الموطأ ٥٢٥/٢. الموطأ برواية أبي مصعب الزهري. ٥٧٠/١. المدونة لسحنون. ١٤٢/٢. وروى سحنون في المصدر ذاته نحو هذا القول عن سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد وأبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود وسليمان بن يسار مع مشيخة سواهم من نظرائهم أهل فقه وفضل. ورواه البيهقي في السنن الكبرى ١١٦/٧.

[٦٤] مصنف ابن أبي شيبة ١٣٧/٤.

[٦٥] مصنف عبد الرزاق: ١٤٥/٦. مصنف ابن أبي شيبة ١٣٦/٤. سنن سعيد بن منصور ١٠٦/١/٣. بسند صحيح. وروي خلافه في المصدر الثالث بسند ضعيف.

[٦٦] مصنف عبد الرزاق ١٤٤/٦. معرفة السنن والآثار للبيهقي، ٤٩/١٠. وروي عنه في المصنف ١٤٣/٦ أن الأب يستأمر البكر، ولعله يعني هنا الاستحباب.

[٦٧] مصنف عبد الرزاق ١٤٤/٦ بسند صحيح. سنن سعيد بن منصور. ١٠٦/١/٣ ـ ١٠٨. بسند صحيح وروى خلافه في مصنف ابن أبي شيبة ١٣٩/٤ وسنن سعيد بن منصور ١٠٥/١/٣ لكن بسند ضعيف.

[٦٨] مصنف عبد الرزاق ١٤٥/٦.

[٦٩] المدونة لسحنون ١٤١/٢

[٧٠] سنن سعيد بن منصور ١٥٥/١/٣ مصنف عبد الرزاق ١٤٥/٦ مصنف ابن أبي شيبة ١٣٨/٤ ورجال السند ثقات إلا أنه منقطع بين إبراهيم النخعي وعمر، لكن مراسيل إبراهيم النخعي عند المحدثين تعد من الصحاح بصفة عامة [انظر شرح علل الترمذي لابن رجب ٣١٩/١] ولهذا الأثر عن عمر رضي الله عنه طريق ثان عند ابن أبي شيبة، من طريق مجالد بن سعيد عن الشعبي، لكن مجالد ضعيف. والشعبي لم يدرك عمر

[٧١] سنن سعيد بن منصور ١٥٥/١/٣ مصنف ابن أبي شيبة ١٣٨/٤ ـ ١٣٩ من طريق مجالد بن سعيد عن الشعبي، ومجالد ضعيف، والشعبي لم يسمع من علي.

[٧٢] مصنف عبد الرزاق: ١٤٤/٦، ١٤٥. مصنف ابن أبي شيبة: ١٣٩/٤. بسند صحيح.

[٧٣] مصنف عبد الرزاق: ١٤٥/٦. بسند صحيح.

[٧٤] سنن سعيد بن منصور ١٥٥/١/٣ مصنف ابن ابي شيبة ١٣٨/٤ بسندين في أحدهما أشعث بن سوار وفي الثاني مجالد بن سعيد، وهما ضعيفان.

[٧٥] سنن سعيد بن منصور: ١٥٧/١/٣. وفي سنده حديج بن معاوية وهو ضعيف.

[٧٦] انظر: سنن البيهقي: ١١٥/٧.

[٧٧] الأم. ١٨/٥.

[٧٨] سنن البيهقي. ١١٥/٧.

[٧٩] الجوهر النقي. ١١٦/٧.

[٨٠] سنن البيهقي: ١١٦/٧. وبنحو ما قاله البيهقي يقول ابن عبد البر [في التمهيد: ١٠٢/١٩].

Abstract

The Hadeeths of Asking the Virgin's Permission in Marriage

Dr. Salahuddin Edlibi

It is true that Prophet Muhammad (PBUH) rejected the idea of getting the woman remarried before taking her consent. He also rejected the marriage of a virgin without informing her or taking her permission.

In fact, nearly all scholars have agreed to the fact that the consent of woman is a "must" with the exception of very few who still insist that the father's word should be the last one.

As for the virgin girl, the father or grandfather (in case the father is not alive) should have the final say. But if neither father nor grandfather is alive, the final word goes to the girl.

The question on whether it is an obligation on the part of the father or grandfather to get the consent of the daughter or it is only for formality's sake is still being debated by scholars

This research is related to the Hadeethes which support the idea of obtaining the permission of the girl, whether it is a 'must' or only 'a sort of formality'. Proofs will be looked for to support the hypothesis that it is a 'must'.

الإشهاد على الطلاق في الفقه الإسلامي

الدكتورة: روحيه مصطفى*

* أستاذة الفقه بكلية الدراسات الإسلامية والعربية



ملخص البحث

هذه الدراسة تهدف إلى معرفة حكم الطلاق الذي تلفظ به الزوج لزوجته ولم يشهد ذويْ عدل في وقت إنشاء الطلاق، هل يقع هذا الطلاق ويعتد به لأن الإشهاد غير واجب فيه، أم لا يقع لكون الإشهاد واجباً عند إنشاء الطلاق؟

وهذه المسألة من المسائل الحيوية والمهمة وخاصة في وقتنا الحاضر وذلك لأننا نسمع من حين لآخر ادعاءات تنادي بتقييد الطلاق تضييقاً لدائرة وقوعه والإقلال منه ما أمكن بغرض المحافظة على الأسرة من التشتت، وليس هذا فحسب فقد دار جدل شديد بين العلماء المعاصرين حول الإشهاد على الطلاق عند تعديل مشروع قانون الأحوال الشخصية في مصر لسنة ٢٠٠٠ فاستعنت بالله وقمت ببحث هذه المسألة بحثاً علمياً استدلالياً ببيان دليلها الشرعي وخلاف العلماء فيها وأدلة كل فريق، وبيان أيضاً ما لم يقع فيه خلاف بين العلماء الذين يعتد بخلافهم، وهذا أمر ضروري الآن: لكي يعلم القارئ ما يمكن الاجتهاد فيه وتعديل الأحكام المعمول بها، والى أي مدى يمكن التعديل، وما لا يمكن فيه ذلك، فيكون المسلمون على بينة مما تنطبق عليه دعوى الاجتهاد، فيقبلونه وما لا تنطبق عليه دعوى الاجتهاد ولا يسوغ تعديله، فينكرون تعديله ويقفون في وجهه.

لهذا بدأتُ البحث بالحديث عن حكمة تشريع الطلاق والشبهات التي دارت حول تشريعه والرد عليها، لكونها ذات علاقة وثيقة بموضوع البحث لأن من يرى تعديل حكم شرعي ويُحمِّل الأدلة من الكتاب والسنة ما لا تحتمله من المعاني، متظاهراً بمظهر الاستدلال بهما على أنظمة ما أنزل الله بها من سلطان فلا يدل هذا إلا على غفلته عن حكمة تشريع الطلاق.

وقمت أيضاً ببيان وجهة نظر المعاصرين ومناقشتها، وما أخذ به القانون المصري ونص مادته المعمول بها في هذا الشأن والتعليق عليها، ثم بعْد ذلك قمت بالموازنة بين الاراء وترجيح ما قويت حجته وظهر دليله غير متعصبة لقول قائل ولا لمذهب إمام، وأرجو أن أكون بذلك قد وفقت، ولا أدعي أنني بلغت فيه درجة الكمال فمن ذا الذي يسلم عمله من الزلاّت فالكمال لله وحده وهو الذي أحسن كل شئ صنعاً، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ـ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد

يقول الله تعالى في كتابه العزيز ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة**﴾[(١)] حرص الشارع الحكيم على بقاء المودة بين الزوجين، وحث على حسن العشرة، ودعا إلى الرفق والتآلف، وشرع طرقاً ودية لكل ما يثور من نزاع بين الزوجين، من وعظ وإرشاد، وهجر في المضجع، وإعراض، وضرب غير مبرح، وإرسال حكمين فإن فشلت كل هذه الطرق لإعادة الصفاء والمودة بين الزوجين، لم يبق سوى اللجوء إلى الطلاق.

والطلاق هنا علاج حاسم وحل نهائي أخير لما استَعْصَى حله بين الزوجين وأهل الخير والحكمين، بسبب تباين الأخلاق وتنافر الطباع، وتعقد مسيرة الحياة المشتركة بين الزوجين.

وهذا الطلاق قد يتلفظ به الزوج لزوجته دون أن يكون هناك ثمة شهود فهل يعد هذا طلاقاً أم لغواً لا يعتد به.

وهذه المسألة قد دار حولها الجدل الشديد بين العلماء المعاصرين فبعضهم يرى وجوب الإشهاد عند إنشاء الطلاق، وأن الطلاق بدون شهود لا يقع، وهذا من باب تضييق دائرة الطلاق، والبعض الآخر يرى عدم وجوب الإشهاد عند إنشاء الطلاق لأنه لم يرد دليل من كتاب أو سنة صحيحة أو إجماع أو قياس معتبر يدل على وجوب ذلك.

ورغم أن قانون الأحوال الشخصية الجديدة في مصر قد خرج في صورته النهائية إلا أن المسألة لا تزال موضع جدال بين المعاصرين من العلماء والباحثين لهذا السبب قمت باختيار هذا الموضوع للبحث والدراسة وإلى جانبه أسباب أخرى أهمها ـ

---

(١) سورة الروم آية ٢١

أ- عدم وجود بحث مستقل في هذه المسألة، فرغم كثرة البحوث والدراسات التي قدمت في الطلاق إلا أنني لم أجد بحثاً مستقلاً ـ فيما يتراءى لي في هذه المسألة يعرض جميع جوانبها وأدلة العلماء فيها ومناقشتها وزاد من تمسكي بالكتابة فيها إثارتها في مشروع تعديل قانون الأحوال الشخصية الجديد في مصر لسنة ٢٠٠٠م وما دار حولها من جدل شديد.

ب - الرغبة في دراسة الفقه الإسلامي الذي لا يزال بأمس الحاجة إلى المزيد من البحث عن مكنون أسراره واستخراج لآلئه ودرره، إذ أن ابراز جوهر الشريعة الإسلامية، ومحاولة معرفة أهدافها، يكون عن طريق الدراسات المتخصصة لأحكامها وقواعدها، حتى يستبين ما هو خالد باق لا يتطرق إليه التغير والتحول، وما هو قابل للتطور لانتمائه في أصله على نحو مرن متجاوب مع المصالح المتجددة والحاجات المتغيرة

جـ - الرد على أعداء الإسلام الذين يجتهدون في العمل على تغيير وجه الاسلام وتشويهه بمختلف طرق الدعاية الجذابة وافتنوا في وسائل التبشير المغرية فشككوا بعض ضعاف القلوب ـ ممن يحسبون على الإسلام ـ في تعاليمه وأحكامه.

وهذا البحث وإن كان شيقاً في فكرته ـ كما أشعر ـ الا أنه عند كتابتي فيه جابهتني صعوبات جمة في جمع مادته العلمية وخاصة في البحث عن رأي فقهاء أهل السنة في حكم الإشهاد على الطلاق، فلم يرد ذكره صراحة ولا ضمنا في كتاب الطلاق وإنما ذكر الإشهاد على الرجعة فقط، باستثناء معلومات طفيفة عن الإشهاد على الطلاق في بعض كتب التفسير، فالمسألة عند فقهاء أهل السنة ـ كما أرى ـ تعد من الإجماع السكوتي عندهم وهذا وضع على عاتقي في كثير من الأحيان، إن لم يكن في كلها إفتراض الأدلة لفقهاء أهل السنة، ثم مناقشة ادلة المخالفين، وأرجو من الله تعالى أن أكون قد قدمتها على الوجه الذي يرضيه عني،

منهج البحث:

أما عن المنهج الذي سلكته في عرض هذه المسألة فهو منهج المقارنة والموازنة وكان على النحو التالي:

١- ذكر آراء الفقهاء من السلف والخلف وأيضاً وجهة نظر المعاصرين.

٢- ذكر سبب الخلاف بين الفقهاء.

٣ ذكر الخلاف بين الفقهاء فإذا اتفق ثلاثة مذاهب أو أكثر وتفرقت أقوال الاخرين فإنني أطلق لفظ الجمهور على الثلاثة مذاهب فأكثر.

٤ عند بيان أدلة الجمهور ولو كانت متنوعة متعددة لكل مذهب منها نصيب فإنني اتي بها جميعاً على أنها دليل الجمهور من غير إشارة إلى صاحب كل دليل من مجموع الأدلة، وأشير في أخرها إلى مصادرها ثم أتي بدليل الرأي المخالف.

٥- ثم بعد ذلك اتي بمناقشة أدلة كل فريق وبيان الإعتراضات الموجهة إلى تلك الأدلة من قبل كل فريق والرد عليها إن أمكن.

٦- ثم أقوم بالموازنة والترجيح وأنصر ما قويت حجته، واتضحت أدلته غير متعصبة لقول قائل ولا لمذهب إمام.

٧- التزمت في بحثي هذا بعزو الايات القرانية التي وردت في البحث مبينة اسم السورة ورقم الاية بالهامش.

٨- كما التزمت أيضاً بتطبيق القواعد المهجية في تخريج الأحاديث النبوية الشريفة معتمدة في ذلك على الكتب الصحيحة أولاً. والعناية بدرجة الحديث والنص عليها عقب تخريجه.

٩- وقمت أيضا ببيان وجه الإستدلال من القران معتمدة في ذلك على كتب التفسير. وأحكام القران، وبيان وجه الإستدلال مر السنة معتمدة على كتب الحديث وشروحه، وأحياناً أستنبطه من خلال فهمي للحديث إذا كان واضح الدلالة على المراد في محل النزاع.

١٠- وأيضاً قمت ببيان معاني الكلمات التي تحتاج إلى بيان في الهامش.

١١- وأيضاً تعرضت لتعريف بعض الأعلام الذين ورد ذكرهم في البحث

من هذا المنطلق تناولت الموضوع بالبحث والدراسة وفق خطة منهجية بدأتها بمقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة وتتضمن:

أ- أهمية الموضوع وسبب اختياره

ب - المنهج العلمي للموضوع وخطة البحث

التمهيد ويتضمن:

أ - تعريف الطلاق ودليل مشروعيته والحكمة من تشريعه

ب - شبهات حول تشريع الطلاق في الإسلام والرد عليها

المبحث الأول:

أراء الفقهاء وأدلتهم في حكم الإشهاد على الطلاق

المبحث الثاني:

مناقشة الأدلة

المبحث الثالث:

الترجيح

الخاتمة:

وتتضمن أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث

هذا وقد حرصت في كتابة هذا البحث أن يكون بأسلوب ميسر يسهل على المرء فهمه والإحاطة به دون عناء وأرجو أن أكون بذلك قد وفقت.

المبحث الأول

تعريف الطلاق ودليل مشروعيته والحكمة من تشريعه

أولاً: تعريف الطلاق

لغة : الترك والمفارقة، يقال: طلقت القوم أي تركتهم، وتقول: أطلقت الأسير والسجين[2]
وشرعاً: هو حل عقدة النكاح بلفظ الطلاق ونحوه[3].

ثانيا: دليل مشروعيته

قد تضافرت الأدلة القطعية من نصوص الكتاب والسنة المتواترة والإجماع وشواهد العقل على تشريع الطلاق.

أ – من القرآن: وردت آيات كثيرة في بيان مشروعية الطلاق منها:

قوله تعالى: **﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾**[4].

وقوله تعالى: **﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة...﴾**[5]

ب – من السنة: فقد تواترت الأحاديث في تشريعه، بل قد صح عن النبي ﷺ أنه أوقعه أيضاً.

---

(٢) مختار الصحاح ص ١٩٢

(٣) مغني المحتاج ٢٧٩/٣ [اقتصرت في التعريف شرعاً على مذهب الشافعية لكون التعريفات الأخرى لباقي المذاهب وإن كانت تختلف قليلاً في اللفظ إلا أنها تدور جميعها حول نفس المعنى]

(٤) سورة البقرة من الآية ٢٢٩

(٥) سورة البقرة من الآية ٢٣٦

فقد أخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها: «أن ابنة الجَوْنِ لما أُدخلت على رسول الله ﷺ ودنا منها، قالت: أعوذ بالله منك، فقال لها: «لقد عُذتِ بعظيم، إلحقي بأهلك»[6].

ابنة الجون هذه هي أميمة بنت النعمان بن شراحبيل، وكان أبوها عظيماً في قومه، وقد تزوجها النبي ﷺ بناءً على رغبة أبيها وطلبه من النبي ﷺ[7].

لكن لما دخل عليها النبي ﷺ ورأت تواضعه وبساطة عيشه أنفت وتكبرت لما كان فيها من بقايا الجاهلية، فكأنها استبعدت أن تتزوج من ليس في عظمة الملك.

يدل على ذلك ما رواه البخاري عن أبي أسيد الساعدي رضي الله عنه قال: فلما دخل عليها النبي ﷺ قال: «هبي نفسك لي، قالت: وهل تهب الملكة نفسها للسوقة؟» قال: فأهوى بيده يضع يده عليها لتسكن، فقالت: أعوذ بالله منك فقال: «لقد عُذت بمعاذ، ثم خرج علينا فقال: يا أبا أسيد أَكْسُها رازقيين[8] وألحقها بأهلها»[9].

فتضمن هذا الحديث أن الطلاق وقع من النبي ﷺ لما صدر من هذه المرأة من الفعل العظيم، فدل ذلك على مشروعيته، ولذلك بوب البخاري لحديث الجونية هذا فقال «باب من طلق وهل يواجه الرجل إمرأته بالطلاق».

<u>من الإجماع</u>: انعقد الإجماع على مشروعية الطلاق من لدن النبي ﷺ إلى وقتنا هذا من غير نكير[10].

<u>من المعقول</u>: من المعروف أن شريعة الإسلام تقوم على اليسر وتتناسب مع الفطرة

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه/ كتاب الطلاق/ باب من طلق وهل يواجه الرجل امرأته بالطلاق ٣/٢٩٩ «اللفظ له».

(٧) فتح الباري ٩/٢٨٦

(٨) الرازقية: ثياب من كتان بيض طوال قاله أبو عبيد وقال غيره: يكون في داخل بياضها زرقة، والرازقي الصفيق فتح الباري ٩/٢٧٢ ط أولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م ـ دار الريان للتراث/ القاهرة

(٩) أخرجه البخاري في صحيحه / كتاب الطلاق/ باب من طلق وهل يواجه الرجل امرأته بالطلاق ٣/٢٩٩ «اللفظ له».

(١٠) شرح فتح القدير ٣/٤٦٣، مواهب الجليل ٤/١٨، مغني المحتاج ٣/٢٧٩، كشاف القناع ٥/٢٣٢، الاجماع لابن المنذر ص ٤٣

الإنسانية، لأنها وإن كانت تقدس الحياة الزوجية، وتدعو إلى دوامها، إلا أنها في ذات الوقت تقدر ما بين الطباع الانسانية من خلاف، وإذا ما وصل الخلاف بين الزوجين إلى حالة لا يمكن معها الإصلاح كان من الخير لهما الافتراق، و«إن يَتَفرقا يغن الله كلاً من سعته»[11].

وفي هذا يقول ابن قدامة[12]: «العبرة دالة على جوازه فإنه ربما فسدت الحال بين الزوجين فيصير بقاء النكاح مفسدة محضة وضرراً مجرداً بإلزام الزوج النفقة والسكن وحبس المرأة مع سوء العشرة والخصومة الدائمة من غير فائدة فاقتضى ذلك شرع ما يزيل النكاح لتزول المفسدة الحاصلة منه»[13]

ثالثاً: حكمه مشروعيته:

بملاحظة هذه المعاني السابقة نرى أن الطلاق قد شرعه الإسلام لحكمة تطلبه ولأسباب تدعو إليه، من هذه الأسباب:

أ- قد يظهر لكل من الزوجين أنه بعد البحث والتحري وقت الخِطبة لم يعرف تماماً صاحبه من ناحية الأخلاق وغيرها، وأنه بعد عقد الزواج والمعاشرة تجلى له ما كان خافياً عنه، فظهر الخلاف في الأخلاق والتنافر في الطباع والميول، وبذلك تبدو الحياة الزوجية عبئاً يجب التخلص منه، وإلا لظلم أحدهما أو كلاهما صاحبه بعدم القيام بحقوق الزوجية كما ينبغي.

ب- وقد يظهر أن الزواج لم يحقق ما يرجو من نسل، وبذلك يفوت أهم مقاصد الزواج، وربما إذا افترقا وتزوج كل منهما بآخر كان له ما يرجوه من الولد.

---

(١١) سورة النساء آية. ١٣٠

(١٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي الصالحي، موفق الدين، أبو محمد. ولد سنة ٥٤١هـ بجماعيل من نابلس من الأرض المقدسة، كان شيخ الحنابلة، ثقة، ومن مؤلفاته: المغني، توفي سنة ٦٢٠هـ بدمشق [انظر ترجمة ابن قدامة للشيخ عبد القادر بدران في مقدمة المغني الناشر مكتبة الرياض الحديثة بالرياض]

(١٣) المغني لابن قدامة ٧/٩٦، ٩٧

جـ - وقد يضار الزوج زوجته ضرراً لا تستطيع معاشرته بسببه، وإذن يتعين التسريح بإحسان ما دام لم يعد ممكناً الإمساك بمعروف[١٤].

ب: شبهات حول تشريع الطلاق في الإسلام والرد عليها

لم يترك أعداء الإسلام وخصومه فرصة لشن غاراتهم وتوجيه مطاعنهم على تعاليم الإسلام وأحكامه ليلبسوا على الناس دينهم.

من هذه الشبهات ما أثير من جدل شديد حول تشريع الطلاق في الإسلام وجملة هذه الشبهات ما يلي:

أ - زعم أصحاب الفكر من المنادين بالإصلاح الاجتماعي وأحكام بناء الأسرة وتوطيد العلائق بين الأزواج، أن الطلاق يشتت شمل الأسرة، ويمزق المجتمع، وهو سبب مشكلة التشرد والانحطاط والجريمة في المجتمع، ولقد أطالوا القول في ذلك وأطنبوا في المبالغة حتى يوهموا القارئ أن الطلاق هو الداء الوحيد في المجتمع، وأنه يجب منعه أو تكبيل تشريعه بالقيود.....؟!

والرد على هذه الشبهة من وجهين:

الأول إن الناظر إلى تعاليم الإسلام يدرك لأول وهلة حرصه على اجتماع شمل الأسرة والله سبحانه وتعالى أرشدنا إلى حل ما يعرض للزوجين من مشكلات أحسن حلّ وأكمله عن طريق الصبر لكل واحد منهما على الاخر وتحمله، والنظر إلى وجه الخير فيه، فإن لم يندفع السوء بينهما انتقل الزوج إلى علاج النشوز بالوعظ ثم الهجر في المضجع، ثم الضرب غير المبرح، فإن لم تفد هذه الوسائل انتقل إلى الحكمين، حكماً من أهله، وحكماً من أهلها، إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما، فإذا لم يتم الاصلاح بينهما ففي هذه الحالة يكون الطلاق لازماً لهما، وذلك خير وأجدى من الأزمات المزمنة، ووقوع الزوجين أو أحدهما فيما حرمه الله سبحانه وتعالى، نتيجة إرغامهما على حياة كريهة لهما، كما هو واضح في المجتمعات التي حرمت الطلاق، بل أدى ذلك لإيصاد باب الزواج من أصله خوفاً من هذا المصير.

(١٤) أحكام الاحوال الشخصية/ د محمد يوسف موسى ص ٢٦٩، وفي هذا المعنى المفصل في أحكام المرأة والأسرة/ د عبد الكريم زيدان ٧/٣٤٧

الثاني: إن الإسلام حد للطلاق حدوداً، ورتب عليه مسئوليات جساماً، تجعله متفقاً مع المصلحة ملازماً في حدوثه للحاجة.

من هذه المسؤوليات:

أ – وجوب النفقة للزوجة مدة عدتها(١٥)

ب – دفع المهر المؤجل.

جـ – نفقة حضانة الأولاد عند والدتهم.

د – المتعة(١٦): وهي ما يبذله الزوج لمطلقته زيادة على المهر والنفقة.

---

(١٥) المطلقة وإن كانت الفرقة قد حصلت بينها وبين زوجها إلا أنه أحياناً ما تكون الزوجية قائمة بينهما من كل وجه كما في المطلقة رجعياً وأحياناً ما تكون قائمة من وجه كما في المطلقة ثلاثاً.

فالفقهاء على اتفاق تام على إيجاب نفقة المعتدة من طلاق رجعي وسكناها حتى تنتهي عدتها لأنها في معنى الزوجة حيث يلحقها الطلاق كما يجري التوارث بينها وبين زوجها ثم اختلفوا في نفقة المطلقة ثلاثاً وسكناها أثناء العدة سواء كانت حاملاً أم حائلاً أما المطلقة ثلاثاً الحامل فقد انحصر خلافهم في قولين:

الأول: لها النفقة والسكن حتى تضع حملها، به قال الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والزيدية والإمامية.

الثاني: لا نفقة لها ولا سكن ولها أن تحج وترتحل حيث شاءت في عدتها به قال الظاهرية [راجع شرح فتح القدير ٤/٤٠٥، المبسوط ٥/٢٠١، المدونة الكبرى المجلد الثاني ٥/٤٧١، حاشية الدسوقي ٢/٥١٤، ٥١٥، مغني المحتاج ٣/٤٤٠، الأم ٥/٢٤٤، كشاف القناع ٥/٤٦٤، المبدع في شرح المقنع ٨/١٩١، المحلى ١٠/٢٨٢ مسألة ٢٠٠٤، البحر الزخار ٤/٢١٥ وما بعدها، شرائع الإسلام ٢/٦٦]

أما المطلقة ثلاثاً الحائل فقد اختلف الفقهاء في نفقتها في العدة على أربعة أقوال:

الأول: لها السكن دون النفقة وهو قول الشافعي وأصحابه ورواية لأحمد

الثاني: لها النفقة والسكن وهو قول أبي حنيفة وأصحابه وقول أصحاب مالك

الثالث: لا نفقة لها ولا سكن وهو قول أحمد في ظاهر الرواية والظاهرية والإمامية

الرابع: لها النفقة دون السكن وهو قول الهادي والمؤيد لله من فقهاء الزيدية

[راجع: شرح فتح القدير ٤/٤٠٣، أوجز المسالك ١٠/١٨٤، الأم ٥/٣٤٤ وما بعدها،

قليوبي وعميرة ٤/٨٠، كشاف القناع ٥/٤٣٣، المحلى ١٠/٢٨٢، الروض النضير ٤/١١٧، شرائع الإسلام ص ٦٦]

(١٦) والمتعة أيضاً لا تجب في كل الأحوال وإنما تجب فقط ـ على رأي جمهور الفقهاء ـ للمطلقة قبل الدخول التي لم يعرض لها مهر وحتى هذه الحالة يرى مالك فيها أنها مستحبة، وفيما عدا هذه الحالة اختلف الفقهاء في حكم المتعة فالشافعية فقط هم الذين يرون وجوبها أما المالكية والحنفية فيقولون بعدم وجوبها وكذا الحنابلة [راجع: اللباب شرح الكتاب ٣/١٧، القوانين الفقهية ص ٢١٠، ٢٣٩، ٢٤٠، مغني المحتاج ٣/٢٤١ وما بعده، المهذب ٢/٦٣، كشاف القناع ٥/١٧٦].

هذه الواجبات ضوابط تصون الطلاق عن مجاوزة الحكمة العليا التي شرع لتحقيقها. وتجعل من غير الممكن أن يقع الطلاق عادة إلا للحاجة الماسة، وفي هذه الحالة لا يكون الطلاق ممزقاً للأسرة، ومشتتاً لشملها، بل مصححاً لأوضاع لم يكن تقدير أفرادها سليما عند تكوينها، والإحصاء قد دل على ذلك:

قال الشيخ محمد أبو زهرة[17] في مجلة لواء الاسلام «حصلت على إحصاء عن الزواج والطلاق، في محكمة مصر القديمة سنة ١٩٥٦م، فوجدت عدد الزواج ١٧٠٠ منها ١٥٦ كان الزواج تجديداً لحياة زوجية سابقة، ووجدت عدد الطلاق ٦٠٥ ويجب أن نستنزل من عدد الطلاق عدد الرجعيات، والطلاق على الإبراء الذي يكون برضا المرأة وطلبها، فليس من المعقول جبرها على علاقة لا ترضاها ولا يرضاها، وعدد هذه الوقائع ٣٨٨ على الإبراء، ٣٨ رجعة، ويجب أن نخرج من عدد الطلاق أيضاً الطلاق قبل الدخول. لأنه لا جناية فيه على المرأة، والغارم هو الزوج لنصف المهر، بعد خصم هذا كله وجدنا النسبة نحو ٤ ٪ من وقائع الزواج بل إن هذه النسبة ليست صحيحة أيضاً. لأننا لم نخصم عدد الزيجات المتجددة بين مطلق ومطلقة، ولو خصمناها لوجدنا أن الطلاق لم يكن سببا لظلم المرأة، ومع هذا فإني سأبقي النسبة ٤ ٪، ولا أستطيع أن أقول أن الرجل كان ظالماً في كل الأحوال، بل الغالب أن يكون مظلوماً، وهبوا أنه ظالم فيها، فهل يصح أن يوجد تشريع يصادم نصوص الشارع وما كان عليه السلف الصالح لنسبة هي ٤٪؟»

ومع ذلك فلنسلم أن المرأة مظلومة في حدود ٤٪ ظلماً لا مبرر له، وأن تقييد الطلاق يدفع هذا الظلم، ولنفكر تفكيراً علمياً، هل التقييد لا يترتب عليه ضرر يساوي هذا الظلم، والواقع أن التقييد سيغلق باب الزواج، وذلك لأن من يعرف أنه إذا دخل باباً أغلق عليه لا يدخل هذا الباب، فمن يعرف أن الزواج سجن لن يتزوج، ولا شك أن المرأة هي التي ستدفع ثمن ذلك من عرضها وكرامتها ومروءتها وشرفها وسيدفع المجتمع ثمن ذلك من ضياع الأنساب، وفساد النسل، وشيوع الرذيلة، والانحلال الخلقي وأما بالنسبة للتشرد فيقول أبو زهرة أيضاً:

---

(١٧) هو محمد بن أحمد أبو زهرة من أكبر علماء الإسلام في عصره، كان وكيلا لكلية الحقوق بجامعة القاهرة له مؤلفات كثيرة منها الأحوال الشخصية، تعلاقات الدولية في الإسلام مات بالقاهرة سنة ١٣٩٤هـ [معجم الأعلام للزركلي ٦/ ٢٥]

كان الإحصاء في أبناء الملاجئ الذين جُمعوا من الطرقات يدل على أن نسبة المطلقات أمهاتهم والذين عدد آبائهم الأزواج لا يتجاوز ٥، ٢/ وهو إحصاء يوجد في أي بيئة اجتماعية، فأخذنا أيديهم ووضعنا على السبب في التشرد وقلنا إن السبب ليس الطلاق ولا التعدد، وإنما هو عدم الرقابة على الأولياء على النفس»[١٨]

ب ـ قالوا إن الإسلام ظلم المرأة، وهي عنصر ضعيف، لأنه ملّك الطلاق للرجل وجعله من اختصاصاته، وهذا طريق لاستبعاد المرأة وظلمها ممن في يده مصيرها.

الرد على هذه الشبهة:

إن الشريعة الإسلامية لم تحرم المرأة من الطلاق بالكلية، بل خولتها إياه في بعض الصور، منها: تمليك الطلاق لها، فإن المرأة تستطيع عند عقد الزواج أن تشترط لنفسها حق الطلاق، فإذا رضي الزوج بهذا الشرط وانعقد بهذا الشرط صار لها حق تطليق نفسها بإرادتها، كما للزوج حق تطليقها بإرادته، وأيضاً فُتح لها باب القضاء ترفع إليه طلبها، أبرز تشريع يدل على تكريم المرأة ورفع الظلم عنها هو إعطائها حق الخلع إذا خافت ألا تقيم حدود الله.

وإنما جعلت شريعة الإسلام الطلاق بيد الرجل بصورة عامة لسبب هام جداً وهو أن الرجل أحرص على بقاء الزوجية التي أنفق في سبيلها من المال الشيء الكثير، ويحتاج أن ينفق مثله أو أكثر منه إذا طلق وأراد عقد زواج آخر.

هذا بالإضافة إلى ما أُخر من المهر ونفقة العدة، وأجرة رضاعها، ونفقة الأولاد مدة الحضانة عندها إن كان له منها ولد أو أولاد، إن الرجل بهذه الواجبات الملقاة على عاتقه، وبمقتضى عقله ليكون أصبر على المكاره فلا يسارع إلى الطلاق لكل غضبة، أما المرأة فإنها أسرع غضباً وأشد، وأقل احتمالاً، وليس عليها من التبعات ما على الرجل وهذا قد يدفعها في بعض الأحيان إلى حل عقد الزوجية، لأتفه الأسباب ولما لا يصلح سبباً للطلاق فيتشتت شمل الأسرة، لهذه الأسباب وغيرها خول الطلاق إلى الرجل"[١٩]

---

(١٨) مقالة الشيخ أبو زهرة أوردها نور الدين عتر في أبغض الحلال ص ٤٨، ٤٩

(١٩) المرجع السابق ص٣، ص ٣٥

جـ - وقالوا: إن النكاح قد عقد في السماء، وما عقد في السماء لا يُحل في الأرض والرد على هذه الشبهة يكون من خلال سؤال موجه لهم:

ما المراد بقولكم: «ما عقد في السماء لا يحل في الأرض»؟؟

إن أردتم أن تشريع النكاح قد نزل من عند الله، نقول لكم لقد شرع الطلاق منزل تشريع النكاح، وإن أردتم أن عقد النكاح يتم في السماء، فذلك بهتان وزور، لأن البشر هم الذين يعقدونه بأنفسهم فأين يذهبون؟؟؟

هذه هي جملة شبهاتهم ومطاعنهم التي يدأبون على إذاعتها ويكررونها في أساليب متعددة يخيلون بسحر القول أنها حجج كثيرة،وأخطار عظيمة، وما هي إلا زخرف من القول وخداع للناس خبيث عن حقيقة أغراضهم، وعن حقيقة هذه الشريعة الحكيمة، وأن النظر العلمي والبحث الصحيح ليفضحان مغالطهم وتزييفهم للحقيقة كما تبين ذلك من خلال رد هذه الشبهات الواهية.

وسوف يظل تشريع الطلاق مثلاً واضحاً وبرهاناً قاطعاً لهزيمة نظام الأسرة الأوربي ودعايته، فقد ظل الأوربيون قروناً طويلة يشنون الغارات على الإسلام بسبب تشريع الطلاق فيه، ثم اضطروا أمام واقع الحياة إلى إقرار تشريعه في قوانينهم المدنية، مصادمين عقائدهم الدينية التي فرضها رجال الكنيسة، حتى خضعت لذلك أعتى دولة وهي «إيطالية» مركز المسيحية فقد أقر برلمانها قانون إباحة الطلاق وأصبح ساري المفعول على الرغم من أنف المعارضة المكابرة، ثم تبعتها دولة أخرى مثلها في التعصب وهي «اسبانية» في الدستور الجديد، وهكذا لم يبق معارض في هذا الشأن.

المبحث الأول

آراء الفقهاء وأدلتهم في حكم الإشهاد على الطلاق

قال تعالى. ﴿ يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن، وأحصوا العدة، واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهم ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه، لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا. فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف واشهدوا ذَوَيْ عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ﴾[٢٠]

اختلف الفقهاء في الإشهاد على الطلاق حين إنشائه هل هو شرط في صحة وقوعه، أم ليس بشرط على قولين:

القول الأول:

الإشهاد على الطلاق ليس شرطاً في صحة وقوع الطلاق بل هو مندوب إليه، وقيل هو مستحب غير واجب ـ أي لو طلق الرجل زوجته ولم يكن هناك ثمة شهود حين إيقاع الطلاق عليها فالطلاق واقع بلا خلاف ولا يشترط لوقوعه أن يُشهد عليه ذَوَيْ عدل بل الإشهاد مطلوب على وجه الاستحباب والندب ـ به قال جمهور الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وإليه ذهب فقهاء الأمصار من الحنفية[٢١] والمالكية[٢٢] والشافعية[٢٣] والحنابلة[٢٤] والشيعة الزيدية[٢٥]

---

(٢٠) سورة الطلاق آية ١ ، ٢

(٢١) بدائع الصنائع ٢٨٦/٣، المبسوط للسرخسي ١٩/٦، شرح فتح القدير ٤٦٥/٤-٤٦٦

(٢٢) مواهب الجليل ١٠٥/٤، شرح الخرشي ٢٢٧/٣، أوجز المسالك ٦١١/٢

(٢٣) مغني المحتاج ٣٣٦/٣، التكملة الثالثة للمجموع شرح المهذب ـ محمد نجيب المطيعي ـ ٢٦٩/١٧، نهاية المحتاج ٥٩/٧

(٢٤) المبدع في شرح المقنع ٣٩٢/٧، الإنصاف للمرداوي ١٥٢/٩

(٢٥) الروض النضير ١١٢/٤

ملحوظة:

لم أقف على حكم الإشهاد على الطلاق فيما تيسر لي من مراجع الفقه إلا ما ورد في كتاب نهاية المحتاج، فقد ذكر أن الفقهاء أجمعوا على عدم وجوب الإشهاد على الطلاق حين إنشائه ـ فالمسألة كما أرى مجمع عليها عندهم إجماعًا سكوتيًا

القول الثاني:

إن الاشهاد على الطلاق شرط في صحة وقوع الطلاق فمن طلق ولم يشهد ذَويْ عدل فلا يصح طلاقه والزوجية قائمة، قال به من الصحابة رضوان الله عليهم علي بن أبي طالب[٢٦]، وعمران بن حصين[٢٧]، وعبد الله بن عباس[٢٨] ومن التابعين عطاء بن رباح رضي الله عنه[٢٩]، وإليه ذهب ابن حزم الظاهري[٣٠]، والشيعة الإمامية[٣١].

---

(٢٦) جواهر الكلام شرائع الأعلام ٢٩٣/٥

علي بن أبي طالب القرشي، رابع الخلفاء الراشدين وكان من فقهاء الصحابة المشهورين قتله ابن ملجم في رمضان سنة ٤٠ هـ ودفن بالكوفة [انظر الإصابة ٥٠٣/٢]

(٢٧) سنن أبي داود / كتاب الطلاق / باب الرجل يراجع ولا يشهد ٢٦٣/٢

عمران بن حصين بن عبيد الخزاعي، صحابي أسلم عام خيبر، وروى عن النبي ﷺ وسلم عدة أحاديث، بعثه عمر إلى البصرة ليفقه أهلها ومات بها سنة ٥٢هـ [انظر: ٢٧/٣]

(٢٨) جامع البيان في تفسير القرآن للطبري ١٣٧/٢٨

عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي يُكنى أبا العباس ولد قبل الهجرة بثلاث سنين في الشعب وقد مسح رسول الله ﷺ ناصيته وقال: اللهم فقه في الدين وعلمه التاويل «وكان أصحابه يسمونه بالحبر والبحر لكثرة علمه وكان ابن مسعود يقول «نعم ترجمان القران ابن عباس» توفي بالطائف سنة ٦٨هـ / ٦٨٧م أيام ابن الزبير [الاستيعاب ٣٤٢/٢-٢٤٩، تاريخ التراث العربي م١/ج١ ص ٦٣ ـ ٦٩]

(٢٩) الدر المنثور للسيوطي ٢٣٢/٦

عطاء بن أبي رباح ـ بفتح الراء والموحدة ـ أبو محمد المكي كان ثقة فقيهاً عالماً كثير الحديث. مات سنة ١١٤هـ [انظر ـ الجرح والتعديل ٣٣٠/٦، تهذيب التهذيب ١٩٩/٧]

(٣٠) المحلى ٢٥١/١٠

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الشهير بابن حزم ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ وتوفي سنة ٤٥٦هـ وكان أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وهو الفقيه الحافظ الظاهري، بعد أن كان شافعي المذهب، وصاحب مذهب من مذاهب أهل السنة والجماعة وله أصوله وقواعده ومبادؤه وأهدافه وله كتب أشهرها المحلى، وكان وزيراً للمستظهر بالله عبد الرحمن بن هشام الأموي. [انظر: معجم فقه ابن حزم الظاهري م ١/ص ١٢ ـ ٢٤]

(٣١) شرائع الإسلام المجلد الثاني ص ٧٥، وسائل الشيعة ٢٧١/١٥

ورجح هذا القول من علماء التفسير الفخر الرازي[٣٢]، والبغوي[٣٣]، وأبي حيان[٣٤] والزمخشري[٣٥] والقاسمي[٣٦].

وأضاف الشيعة الإمامية ما يلي:

يجب على الشاهدين أن يسمعا صيغة الطلاق، ولا يجوز الشهادة بالتسامع بل لا بد أن يسمعا لفظ الطلاق وإلا كان لغواً من القول.

من هنا يتضح أن الشيعة الإمامية يرون أن من أهم شروط وقوع الطلاق حضور شاهدين عدْلينْ ويتضح ذلك من خلال النص التالي:

الركن الرابع - من أركان الطلاق - الإشهاد فلا بد من حضور شاهدين يسمعان الإنشاء سواء قال لهما أشهد أو لم يقل، وسماعهما التلفظ شرط في صحة الطلاق حتى لو تجرد عن الشهادة لم يقع ولو توفرت شروطه الأخرى.. وكذا لا يقع بشاهد واحد ولو كان عدلاً ولا بشهادة فاسقين بل لا بد من حضور شاهدين ظاهرهما العدالة، ومن فقهاء الإمامية من اقتصر على الإسلام فيهما، والأول أظهر، ولو شهد أحدهما بالإنشاء ثم شهد الآخر به بانفراد لم يقع الطلاق... أما لو شهد بالإقرار لم يشترط الاجتماع ولو شهد أحدهما بالإنشاء ، والاخر بالإقرار لم يقبل... ولا يقبل شهادة النساء في الطلاق لا منفردات ولا منضمات إلى الرجال.... ولو طلق ولم يشهد ثم أشهد كان الأول لغواً ووقع حين الإشهاد»[٣٧]

---

(٣٢) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ٣/٣٤ وهو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري بصري الأصل، الرازي المولد، الفقيه الشافعي صاحب التصانيف المشهورة منها التفسير الكبير وسماه مفاتيح الغيب [راجع مقدمة التفسير الكبير للشيخ خليل الميسر مدير أزهر لبنان]

(٣٣) تفسير البغوي ٤/٣٥٧ هو الإمام الحافظ شيخ الإسلام محي السنة ابو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ولد في بغشور والنسبة إليها بغوي على غير قياس وقيل اسم المدينة «بغ» وهي بليدة من بلاد خراسان وكان شافعي المذهب ثم لقب بـ (محي السنة) توفي سنة ٥١٦هـ ومن مؤلفاته كتاب شرح السنة [انظر مقدمة شرح السنة - تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، وطبقات الشافعية الكبرى ٤/٢١٤، ٢١٥]

(٣٤) البحر المحيط لأبي حيان ٨/٢٨٢

(٣٥) الكشاف للزمخشري ٤/٥٥٥ هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن احمد الزمخشري جار الله كان إماماً في التفسير والنحو واللغة والأدب، واسع العلم، كثير الفضل معتزليا قوي في مذهبه، حنفياً، ولد في رجب عام ٤٦٧هـ بزمخشر من أعمال خوارزم وله كثير من التصانيف أشهرها الكشاف في التفسير وأساس البلاغة توفي بقصبة خوارزم يوم عرفة سنة ٥٣٨هـ [مقدمة أساس البلاغة نقْلاً عن بغية الوعاة، ومعجم الأدباء وكشاف الظنون]

(٣٦) تفسير القاسمي ١٦/٥٨٣٦

(٣٧) شرائع الإسلام / ابن سعيد الهزلي المجلد الثاني ص ٥٧

روى عن علي كرم الله وجهه أنه كان لا يجيز شهادة إمرأتين في النكاح، ولا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين[٣٨].

ورجح هذا القول من المعاصرين الشيخ أبو زهرة[٣٩]، الشيخ علي الخفيف[٤٠]، الأستاذ أحمد شاكر[٤١]، د. محمد يوسف موسى[٤٢]، د. عبد الرحمن الصابوني[٤٣]، د. عبد المعطي بيومي[٤٤]، د. محمد كمال إمام[٤٥].

سبب الخلاف

الخلاف بين الفقهاء يرجع إلى الأمر القرآني الوارد في قوله تعالى ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ والمراد به الإشهاد من قبل شاهدين عدلين، ولكن لمن يعود الأمر بالإشهاد وأين موضعه؟ والاحتمالات في هذا المقام ثلاثة:

١ـ أن يعود إلى الطلاق لأنه يقتضي التفريق، ولا بد من الإشهاد عليه لئلا يدعى بقاء العلاقة بعد ذلك من يستفيد من هذا الإدعاء من الطرفين.

٢ـ أن يعود إلى كلتا العمليتين الطلاق والرجعة[٤٦]، كما تقتضيه طبيعة تعقب القيد لأمرين مذكورين في كلام واحد.

---

(٣٨) وسائل الشيعة/ الحر العاملي ٢٦٥/١٨

(٣٩) الأحوال الشخصية/ أبو زهرة ص ٣٦٨

(٤٠) فرق الزواج/ علي الخفيف ص ١٣١

(٤١) نظام الطلاق في الإسلام / أحمد شاكر ص ١١٨

(٤٢) الأحوال الشخصية/ محمد يوسف موسى ص ١٧١

(٤٣) حرية الزوجين في الطلاق/ الصابوني ٤٨١/١

(٤٤) نقلاً عن جريدة الأهرام الصادرة بتاريخ ١٧ / يناير/ ٢٠٠٠م

(٤٥) الطلاق عند المسلمين/ محمد كمال امام ص ٨٥، ٨٦

(٤٦) اختلف الفقهاء في اشتراط الإشهاد لصحة الرجعة على قولين

القول الأول: الإشهاد ليس بشرط في صحة الرجعة ولكنه مندوب إليه، وقال بعضهم يستحب فعله، به قال جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية وجمهور الحنابلة [راجع / بدائع الصنائع ٢٨٥/٣ مواهب الجليل ١٠٥/٤، روضة الطالبين ٢٠٦/٧، المبدع في شرح المقنع ٣٩٢/٧]

القول الثاني: إن الاشهاد على الرجعة شرط في صحتها فلو ارتجع بغير شهود لم يصح، به قال الشافعي في القديم ورواية لأحمد، وابن حزم الظاهري

[راجع روضة الطالبين٢٠٦/٧، المبدع في شرح المقنع ٣٩٢/٧، المحلى ٢٥١/١٠]

٣ـ أن يعود إلى الرجعة كما يقتضيه سياق الآية لقرب القيد من الأمر الثاني المذكور في الآية، وهو الرجعة بعد الطلاق.

وقد ذهب جمهور الفقهاء أصحاب القول الأول إلى أن القيد يعود إلى الرجعة لقرب القيد منها، فيكون ذلك ايضاحاً للرجوع، وتكون الغاية من هذا القيد هو أن لا تنكر الرجعة إذ الغالب فيها حصولها في أوقات، ومواضع خالية إلا من الزوجين... وطبيعي أن يكون مدعاة للإنكار من أحد الجانبين لو أراد أن ينكر ذلك.

وذهب أصحاب القول الثاني إلى أن احتمال عود الأمر بالإشهاد إلى الرجعة، وإن كان يقتضيه القرب المذكور في سياق الآية الكريمة إلا أن الأخبار قد تصدت لبيان مكان الإشهاد، واختصاصه بالطلاق لزوماً، وبالرجعة استحباباً ـ كما سيتضح ذلك من خلال عرض الأدلة.

الأدلــة

استدل جمهور الفقهاء أصحاب القول الأول على أن الإشهاد على الطلاق حين إنشائه ليس شرطاً في صحة وقوعه فلو طلق ولم يُشهد وقع طلاقه وترتب عليه أثاره بالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والمعقول.

أولاً: دليل الكتاب

قال تعالى: ﴿... **فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذويْ عدل منكم وأقيموا الشهادة لله**﴾[٤٧]

وجه الدلالة:

إن الأمر بالإشهاد والوارد في الآية الكريمة محمول على الندب والاستحباب لا على الإيجاب في الطلاق والرجعة.

قال الجصاص[٤٨]: «لم يختلف الفقهاء في أن المراد بالفراق في الآية إنما هو تركها حتى تنقضي عدتها وأن الفرقة تصح وإن لم يقع الإشهاد عليها ويشهد بعد ذلك وأنه ذكر

(٤٧) سورة الطلاق من الآية ١

(٤٨) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص كان إمام الحنفية في عصره، وله تصانيف منها، أحكام القرآن، سكن بغداد ومات فيها سنة ٣٧٠هـ [انظر: الأعلام للزركلي ١٧١/١]

الإشهاد عقيب الفرقة إلا أنه لم يكن شرطاً في صحتها لأنه لا يشك أحد في وقوع الطلاق بغير بينة»(٤٩)

ومعنى هذا أنه لما لم يشترط الإشهاد على الفراق وهو أولى بالإشهاد واحتياطا لهما ونفياً للتهمة عنهما فكذلك لا يشترط من صحة وقوع الطلاق الإشهاد عليه عند إنشائه بل يندب ذلك ويستحب، لهذا قال الألوسي: الأمر بالإشهاد في الاية الكريمة أمر ندب لا إيجاب

وقال القرطبي «وأشهدوا» أمر بالإشهاد على الطلاق، وقيل على الرجعة، والظاهر رجوعه إلى الرجعة لا إلى الطلاق(٥٢)

ثانيا: دليل السنة

أ ـ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ طلق حفصة ثم راجعها

وجه الدلالة:

طلق النبي ﷺ حفصة رضي الله عنها ولم يشهد حين إنشاء الطلاق، ولم يؤثر عنه ﷺ اشتراط الشهود في صحة وقوع الطلاق، فمن اشترطه يكون اشتراطاً بغير دليل

---

(٤٩) أحكام القرآن للجصاص ٥/٣٥٠، ٣٥١

(٥٠) تفسير روح المعاني ٢٨/١٣٤

(٥١) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي المفسر، وكان من العلماء العارفين توفي بمنية ابن خصيب ودفن بها في ليلة الاثنين التاسع عشر من شوال سنة ٦٧١هـ [انظر: مقدمة الجامع لأحكام القرآن له نقلاً عن الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب «مذهب مالك» لابن فرحون»]

(٥٢) الجامع لأحكام القرآن ٧/٦٨٢٥

(٥٣) هو عمر بن الخطاب القرشي، أبو حفص، ثاني الخلفاء الراشدين [الأعلام ٥/٤٥]

(٥٤) حفصة بنت عمر بن الخطاب صحابية جليلة صالحة، من أزواج النبي ﷺ روى لها البخاري ومسلم ٦٠ حديثاً [راجع الأعلام ٢/٢٦٤، ٢٦٥، الإصابة ٤/٢٧٣]

(٥٥) أخرجه أبو داود في سننه/ كتاب الطلاق/ باب في المراجعة ٢٢٦٢/ حديث رقم ٢٢٨٣ «اللفظ له»، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد ٣/٣٣٣ وأسنده لأحمد والطبراني ورجاله ثقات

ب ـ عن نافع[56] عن ابن عمر[57] رضي الله عنهما أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال له رسول الله ﷺ «مرة فليراجعها ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله عز وجل أن يطلق لها النساء»[58].

وجه الدلالة:

في هذا الحديث طلق عبد الله بن عمر زوجته وهي حائض فأمره النبي ﷺ بمراجعتها ولم يستفصل هل أشهد ذوىْ عَدْلٍ عند إيقاع الطلاق عليها أم لا؟ فلو كان الإشهاد على الطلاق حين إنشائه شرطاً في صحته لبينة النبي ﷺ في واقعة ابن عمر وغيرها من حوادث الطلاق التي وقعت من الصحابة وأخبر بها النبي ﷺ، لأنه وقت بيان ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فترك الاستفصال يدل على عدم وجوب ذلك.

ثالثاً: دليل الإجماع

إنه لم ينقل إلينا شيء عن الإشهاد حين إنشاء الطلاق مع كثرة وقوعه في عصر النبي ﷺ، وعصر الصحابة الكرام، ولم ينقل إلينا أيضاً أن أحداً طلق أمام شاهدين، ولم يقل أحد من العلماء الذين يعتد بخلافهم بأن الطلاق إذا تم بدون شهود لا يقع، فهذا إجماع سكوتي على عدم وجوب ذلك.

رابعاً: دليل القياس

قاس جمهور الفقهاء الإشهاد على الطلاق في الاية الكريمة على الإشهاد في البيع بقوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾[59] ومن المعلوم شرعاً أن الإشهاد على البيع مندوب إليه غير واجب فكذلك الإشهاد على الطلاق حين إنشائه مندوب إليه أيضاً غير واجب.

---

(٥٦) هو نافع مولى ابن عمر، أبو عبد الله العدوي المدني، أحد أعلام التابعين ثقة، توفي بالمدينة سنة ١١٧هـ [انظر ـ وفيات الأعيان لابن خلكان ٥/٤ ـ الطبعة الأولى]

(٥٧) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي ولد سنة ١٠ ق هـ رَوى عنه ٢٦٣٠ حديثا توفي في مكة سنة ٧٣هـ [انظر الإصابة ٢/٣٣٨]

(٥٨) أخرجه مسلم في صحيحه / كتاب الطلاق / باب تحريم الحائض بغير رضاها ٢/ص ١٠٩٣ حديث رقم ١٤٧، اللفظ له»، سنن ابن ماجة /كتاب الطلاق / باب طلاق السنة ١/ص ٦٥١ حديث رقم ٢٠١٩

(٥٩) سورة البقرة من الاية ٢٨٢

قال الألوسي: «الأمر بالإشهاد في الآية أمر ندب كما في قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾»[60]

خامساً: دليل المعقول

قالوا: إن الطلاق من الحقوق المخولة إلى الرجل ولا يحتاج الإنسان إلى بينة عند استعمال حقه وأيضاً: الطلاق لا يفتقر إلى قبول، فلم يفتقر إلى إشهاد، كسائر حقوق الزوج، ولأن ما لايشترط فيه الولي لا يشترط فيه الإشهاد كالبيع[61] وإنما يندب الإشهاد ويستحب عند إفشاء الطلاق تبرياً من الريبة وقطعاً للنزاع[62].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني على أن الإشهاد على الطلاق حين إفشائه شرط في صحة وقوعه، فمن طلق ولم يشهد لم يقع طلاقه. بالكتاب، والسنة، والإجماع، والأثر، والمعقول

أولاً: دليل الكتاب

قال تعالى: ﴿... **فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله**﴾[63]

وجه الدلالة:

ظاهر الأمر في الآية الكريمة وجوب العمل فيقتضي وجوب الإشهاد[64]

قال ابن حزم: «لم يفرق الله بين المراجعة والطلاق في الإشهاد، فلا يجوز إفراد بعض ذلك عن بعض، وكان من طلق ولم يشهد ذوىْ عدل، أو راجع ولم يشهد ذوىْ عدل متعديا لحدود الله»[65]

---

(٦٠) تفسير روح المعاني ١٣٤/٢٨

(٦١) المبدع في شرح المقنع ٣٩٢/٧

(٦٢) تفسير البيضاوي ص ٧٤٣

(٦٣) سورة الطلاق من الآية ١

(٦٤) الطلاق أبغض الحلال ص ٢٢٢

(٦٥) المحلى ٢٥١/١٠

وقال محمد الحسين آل كاشف الغطاء[٦٦]: «إن السورة الشريفة مسوقة لبيان خصوص الطلاق وأحكامه حتى أنها قد سميت بسورة الطلاق، وابتداء الكلام في صدرها بقوله تعالى: ﴿**إذا طلقتم النساء**﴾ ثم ذكر الزوج وقوع الطلاق في صدر العدة، أي لا يكون في طهر المواقعة ولا في حيض، ولزوم إحصاء العدة، وعدم إخراجهن من البيوت، ثم استطرد ذكر الرجعة من خلال بيان أحكام الطلاق، حيث قال: ﴿**فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف**﴾ أي إذا أشرفن على الخروج من العدة فلكم إمساكهن بالرجعة أو تركهن على المفارقة، ثم عاد إلى تتمة أحكام الطلاق فقال: ﴿**وأشهدوا ذوىْ عدل منكم**﴾ أي في الطلاق الذي سبق الكلام لبيان أحكامه»[٦٧].

وجهة نظر علماء التفسير

أ ـ قال الفخر الرازي: «وأشهدوا ذَوَىْ عدل منكم» أي أُمروا أن يشهدوا عند الطلاق وعند الرجعة[٦٨] وكذا قال البغوي[٦٩]

ب ـ وقال أبو حيان الأندلسي: «والظاهر وجوب الإشهاد على ما يقع من الإمساك وهو الرجعة، أو المفارقة وهي الطلاق»[٧٠]

جـ ـ وقال القاسمي: قوله تعالى: ﴿**وأشهدوا ذوىْ عدل منكم**﴾ أي أشهدوا عند الرجعة والفرقة من يرضى دينهما وأمانتهما وظاهر الأمر في الاية الوجوب فيهما ـ أي الطلاق والرجعة ـ والترجيح يجب أن يكون بدليل مرجح، ومما يؤيد الوجوب أن الأوامر في الآية كلها، قبل وبعد للوجوب اجماعاً، ولا دليل يصرف الأمر بالإشهاد عن ظاهرة،

---

(٦٦) هو محمد بن علي بن الرضا بن موسى بن جعفر كاشف الغطاء: مجتهد إمامي، أديب من زعماء الثورات الوطنية في العراق، إنتهت إليه الرياسة في الفتوى والاجتهاد بعد وفاة أخيه وكان من أعضاء المؤتمر الإسلامي في القدس سنة ١٣٠٠هـ صنف كتباً كثيرة منها: أصل الشيعة، الآيات البينات، والدين الإسلامي ت سنة ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م [راجع الأعلام ٦/١٠٦، ١٠٧]

(٦٧) أصل الشيعة ص ١١٢

(٦٨) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ٣٠/٣٤

(٦٩) تفسير البغوي ٤/٣٥٧

(٧٠) تفسير البحر المحيط ٨/٢٨٢

فبقي كسابقه ولاحقه، وإن كان القران لا يفيد المشاركة في الحكم، إلا أنه عاضد ومؤيد، إدا لم يوجد صارف . . وجدير بعصمة ينوى حلها وكانت معقودة أوثق عقد، أن يشهد عليها، بعد أن يسبقها مراجعة من حكمين من قبل الزوجين، كما أشارت اليه اية الحكم فليتدبر الطلاق المشروع، والطلاق المبتدع»[71]

د ـ وقال الطبرسي[72] [﴿وأشهدوا ذوىْ عدل منكم﴾ أمروا أن يشهدوا عند الطلاق وعند الرجعة شاهدي عدل حتى لا تجحد المرأة المراجعة بعد انقضاء العدة ولا الرجل الطلاق. وقيل معناه وأشهدوا على الطلاق صيانة لدينكم عن أئمتنا وهذا أليق بالظاهر لأنا اذا حملناه على الطلاق كان أمراً يقتضي الوجوب وهو من شرائط صحة الطلاق. أما من قال إن ذلك راجع إلى المراجعة حمله على الندب][73]

ثانيا: دليل السنة

أ ـ عن عمران بن حصين رضي الله عنه أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثم يقع بها ولم يشهد على طلاقها ولا على رجعتها، فقال عمران طلقت بغير سنة وراجعت بغير سنة أشهد على طلاقها وعلى رجعتها[74]

وجه الدلالة:

دل هذا الحديث على ما دلت عليه اية سورة الطلاق وهي قوله ﴿وأشهدوا ذوىْ عدل منكم﴾ **بعد ذكر الطلاق، وظاهر الأمر وجوب الإشهاد**[75]

---

(٧١) تفسير القاسمي ١٦/٥٨٣٦

(٧٢) هو الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي ـ مفسر محقق لغوي من اجلاء الامامية نسبته الى طبرستان له تصانيف كثيرة منها مجمع البيان في تفسير القرآن، جوامع الجامع في التفسير مختصر الكشاف، وتاج المواليد [راجع الأعلام ٥/١٤٨]

(٧٣) مجمع البيان للطبرسي ٩/٣٠٦

(٧٤) أخرجه أبو داود في سننه/ كتاب الطلاق/ باب الرجل يراجع ولا يشهد ٢/٢٦٣ حديث رقم ٢١٨٦ ، اللفظ له، سكت عنه أبو داود فهو عنده حسن

(٧٥) سبل السلام ٣/١٠٩٩

ب ـ عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «من أحدثَ في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[76]

وجه الدلالة:

دل هذا الحديث على أن كل عمل ليس عليه أمر الله تعالى ورسوله فهو رد أي يمنع من أوله ويجتث من أصله، وعلى ذلك من طلق وأشهد ذَوَيْ عدل حين إنشاء الطلاق فقد أتى به على الوجه المأمور به ومن لم يفعل فقد تعدى حدود الله التي حدَّها له فوقع عمله باطلاً لا يترتب عليه أي أثر من آثاره.

ثالثاً: دليل الإجماع

ادَّعَى الإمامية قيام الإجماع على أن الإشهاد ركن من أركان الطلاق حال إنشائه فلو طلق ولم يشهد وقع طلاقه باطلاً[77]

رابعاً: دليل الأثر

أ ـ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إن أراد مراجعتها قبل أن تنقضي عدتها، أشهد رجلين، كما قال الله ﴿**وأشهدوا ذوىْ عدل منكم**﴾ عند الطلاق وعند الرجعة[78]

ب ـ وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال لمن سأله عن طلاقه «أأشهدت رجلين ذوَيْ عدْل منكم كما أمرك الله؟» فقال: لا، فقال: اذهب فإن طلاقك ليس بشيء» وفي رواية أخرى: «فليس طلاقك إياها بطلاق»[79]

من هذين الأثرين يتضح أن علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما ذهبا

---

(٧٦) أخرجه البخاري في صحيحه / كتاب الصلح/ باب إذا اصطلحوا على صلح جور، فالصلح مردود ٢/ص ٩٥٩ حديث رقم ٢٥٥٠ ومسلم في صحيحه/ كتاب الأقضية/ باب نقض الأحكام الباطلة ٣/ص ١٣٤٣ حديث رقم ١٧١٨، اللفظ له.

(٧٧) جواهر الكلام ٥/٢٩٣

(٧٨) أخرجه الطبري في جامع البيان ١٣٧/٢٨

(٧٩) لم أقف عليه في كتب الصحاح والسنن والمسانيد وإنما أورده الحر العاملي في وسائل الشيعة ١٥/٢٨٢، ٢٨٣

إلى أن الإشهاد على الطلاق شرط في وقوع الطلاق ويظهر هذا في أثر علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومثل هذا القول منهما لا يكون إلا بتوقيف.

جـ ـ وعن عطاء بن رباح قال «النكاح بالشهود، والطلاق بالشهود، والمراجعة بالشهود»[٨٠]

د ـ وقال الباقر[٨١]: «الطلاق لا يكون بغير شهود»[٨٢]

هـ ـ قال الصادق أيضاً: «من طلق بغير شهود فليس بشيء»[٨٣]

خامساً: دليل المعقول من وجوه

الأول: ان الله تعالى أمر بالإشهاد على الطلاق وظاهر الأمر يقتضي الوجوب وذلك أمنا من الجحود والإنكار من كل منهما وأن لا يتهم في إمساكها، ولئلا يموت أحدهما فيدعي الباقي ثبوت الزوجية ليرث[٨٤]

الثاني: إن في إشتراط الإشهاد على الطلاق أبدع ذريعة وأنفع وسيلة إلى تحصيل الوئام، وقطع مواد الخصام بين الزوجين، فإن للعدول وأهل الصلاح مكانة وتأثيراً في النفوس كما أن من واجبهم الإصلاح والموعظة، وإعادة مياه الصفاء بين الزوجين إلى مجاريها[٨٥]

٣ـ إن بالإشهاد على الطلاق يظهر التناسق بين إنشاء الزواج وإنهائه، فكما أن الشهادة شرطت في إنشاء الزواج تكون شرطاً في إنهائه، وفي هذا مصلحة كبرى تبدو لمن عرف

---

(٨٠) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ولم أقف عليه، وأورده السيوطي في الدر المنثور ٢٣٢/٦، والجصاص في أحكام القرآن ٣٥١/٥

(٨١) الباقر: هو محمد بن علي زين العابدين، أبو جعفر الصادق، الإمام الخامس من أئمة الشيعة الإثني عشرية، ولد في المدينة سنة ٥٧هـ / ٦٧٦م ويعد مفسراً وفقيهاً توفي سنة ١١٤هـ / ٧٣٢م. أما الصادق: فهو أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر ولد بالمدينة سنة ٨٠هـ / ٦٩٩م وكان مفسراً ومحدثاً وفقيهاً، ويعد الإمام السادس للشيعة. توفي بالمدينة سنة ١٤٨هـ / ٧٦٥م «انظر: تاريخ التراث العربي م١ جـ٣ ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧».

(٨٢) وسائل الشيعة ٣٧١/١٥

(٨٣) المرجع السابق ٢٨٣/١٥

(٨٤) البحر المحيط لأبي حيان ٢٨٢/٨، الكشاف للزمخشري ١١٩/٤

(٨٥) أصل الشيعة ص ١١٢

خفايا النفوس من جحود ونكران للطلاق، وما يتبع ذلك من عواقب نتيجة عدم إعلان الطلاق[٨٦]

وجهة نظر المعاصرين في الإشهاد على الطلاق

أ ـ الشيخ أبو زهرة بعد أن ذكر رأي الإمامية قال وإن ذلك معقول المعنى، يوجبه التنسيق بين إنشاء الزواج وإنهائه فإن حضور الشاهدين شرطٌ في الإشهاد، وأنه لو كان لنا أن نختار للمعمول به في مصر لاخترنا ذلك الرأي، فيشترط للوقوع حضور شاهدين عدلين ليمكنهما مراجعة الزوجين فيضَيِّقَا الدائرة ولكي لا يكون الزوج فريسة لهواه، ولكي يمكن إثباته في المستقبل فلا تجرى فيه المشاحنة، وينكره المطلق إن لم يكن له دين، والمرأة على علم به ولا تستطيع اثباته، فيكون في حرج ديني شديد[٨٧]

ب ـ الشيخ علي الخفيف قال: وفي رأيي إن اشتراط الإشهاد على الطلاق هو أقرب الاراء إلى تحقيق المصلحة وإبعاده من أن يكون نتيجة غضب أو انفعال وقتي، وبذلك تضييق دائرة الطلاق[٨٨].

جـ ـ الأستاذ أحمد شاكر قال: وأما من ناحية المعقول فإننا نرى أن في اشتراط الإشهاد على الطلاق تضييقًا لدائرته في حدود الشرع الذي حرص على أن يكون الطلاق علاجاً حيث لاعلاج سواه، وليس في اشتراط الإشهاد تضييق على إرادة الزوج فهو حر في التعبير عن قصده وإرادته لا دخل لأحد فيه ضمن حدود الشرع فالإشهاد يؤخر الطلاق ويعيق المتسرع من الرجال حي يتبين له الرشد والصواب[٨٩]

د ـ د. محمد يوسف موسى قال: وهذه وجهة نظر يجب عدم التغاضي عنها، فإن في الأخذ بهذا الرأي ما يمهد السبيل للصلح في كثير من الحالات حقاً[٩٠]

---

(٨٦) الزواج والطلاق في الشريعة والقانون/ بدران أبو العينين ص ٣٧٩

(٨٧) الأحوال الشخصية/ أبو زهرة ص ٣٦٨

(٨٨) فرق الزواج / علي الخفيف ص ١٣٦

(٨٩) نظام الطلاق في الإسلام / أحمد شاكر ص ١١٨

(٩٠) الأحوال الشخصية/ محمد يوسف موسى ص ٢٧٩

هـ ـ د. عبد الرحمن الصابوني قال: وليس في الإشهاد إلا تعويق المتسرع الغضبان من طلاق زوجته إذ أننا لا نسلبه حقاً منحه إياه الشارع ولا نريد ان نسلب إرادته فنحكم بخلاف ما يقصد ويريد ولا نجبره على البقاء مع زوجة لا يريدها كل ما في الامر ان في اشتراط الإشهاد الحيلولة دون وقوع حوادث كثيرة إن لم نقل معظم حوادث الطلاق نتيجة غضب سرعان ما يزول، فلعله يهدأ ريثما يحضر الشاهدان. أو لعل الشاهدين يصلحان ما بين الزوجين فتعود الأمور إلى وضعها الطبيعي، وبهذا نتحقق مبادئ الإسلام في الطلاق حيث نقضي بالإشهاد على الطلاق المنبعث عن هيجان نفس وثورة عصب، ولا يبقى لدينا إلا الطلاق المنبثق عن تفكير وتصميم بهدوء دون انفعال وبذلك تقل حوادث الطلاق وتضيق دائرته[91]

و ـ د. عبد المعطي بيومي قال: والأخذ بهذا الرأي يخرجنا من حرج الازدواجية بين وقوع الطلاق شرعا أمام الله تعالى، وعدم وقوعه أمام المحاكم لعدم الإشهاد والاثبات[92]

ز ـ د. محمد كمال إمام قال: في الإشهاد على الطلاق مصلحة لا تنكر والسياج الذي تحمي الشريعة الإسلامية به مسائل الزواج والطلاق تجعل من الإشهاد في عصرنا ضرورة لا بد منها[93]

المبحث الثالث

مناقشة الأدلة

مناقشة أدلة القول الأول:

إن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من عدم اشتراط الإشهاد في صحة وقوع الطلاق واستدلالهم بالاية الكريمة ﴿**وأشهدوا ذوىْ عدل منكم**﴾ على أن الإشهاد فيه راجع إلى الرجعة وليس إلى الطلاق مردود لما يلي:

إن قوله تعالى ﴿**وأشهدوا ذوىْ عدل منكم**﴾ أمر، وظاهر الأمر في الشرع يقتضي الوجوب، وهذا يوجب عود ذلك إلى الطلاق، وحمل الإشهاد على الاستحباب ليعود إلى الرجعة عدول عن الظاهر في عرف الشرع من غير دليل[94]

قال الأستاذ أحمد شاكر الأمر للوجوب لأنه مدلوله الحقيقي ولا ينصرف إلى غير الوجوب كالندب إلا بقرينه ولا قرينه هنا تصرفه عن الوجوب بل القرائن هنا تؤيد حمله على الوجوب، لأن الطلاق عمل استثنائي يقوم به الرجل، وهو أحد طرفي العقد وحده سواء أوافقته المرأة أم لا. فإشهاد الشهود يرفع احتمال الجحد ويثبت لكل منهما حقه قبل الاخر[95]

ويقول الصابوني الأصل في الأمر هو الوجوب ما لم تصرفه قرينة عن ذلك، وهنا القرائن متوافرة مع الوجوب لا للندب والاستحباب، فإن سياق الاية وما جاء فيها من أحكام كلها أمره يدل على أن الإشهاد أيضاً واجب، فقوله ﴿**فطلقوهن لعدتهن**﴾ وقوله: ﴿**وأحصوا العدة، واتقوا الله ربكم**﴾ ﴿**لا تخرجوهن من بيوتهن، ولا يخرجن**﴾.. ﴿**وتلك حدود الله...**﴾ ثم يقول ﴿**وأشهدوا ذوىْ عدل منكم...**﴾ ويختم الاية بقوله

---

(٩١) حرية الزوجين في الطلاق/ الصابوني ٤٨٣/١

(٩٢) نقلاً عن جريدة الأهرام الصادرة بتاريخ ١٧ / يناير / ٢٠٠٠م مصر

(٩٣) الطلاق عند المسلمين/ محمد كمال إمام ص ٨٥ ، ٨٦

(٩٤) السرائر للشيخ محمد إدريس ص ٣٣٥

(٩٥) نظام الطلاق في الإسلام ص ١١٨

﴿وأقيموا الشهادة لله﴾ كلها أوامر على سبيل الوجوب فلماذا نصرفها إلى الندب بدون قرينة بل مع قيام القرائن على الإلزام دون الإرشاد[96]

أجيب عن هذه الأقوال من وجهين:

الأول: إن الأصل في الأمر ـ كما يقول أكثر الأصوليين ـ هو الوجوب إلا إذا قامت قرينة تصرفه عن ذلك، وفي قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوىْ عدل منكم﴾ الأصل فيه الوجوب لكن صرفه عن هذا الوجوب إلى الاستحباب والندب أنه لم ينقل إلينا شيء عن الإشهاد في الطلاق على كثرة وقوعه في عصر النبي ﷺ ،وعصر الصحابة، ولم ينقل إلينا أيضاً أن أحداً طلق أمام شاهدين، فدل ذلك على أن الأمر بالإشهاد في الاية الكريمة أمر ندب وإرشاد لا أمر إلزام وإيجاب.

الثاني: يقول الكوثري: لا شك أن اية الإشهاد ذكرت بعد الأمر بالتخيير بين الإمساك والمفارقة، فسبيل الأمر بالإشهاد كسبيل الأمر بالإمساك والمفارقة، ولو كان الأمر للوجوب لذكر الإشهاد قبل قوله تعالى: ﴿وتلك حدود الله...﴾ على أنه لا يوجد رأي أضعف من جعل الإشهاد شرطاً في صحة الطلاق على تقدير القول ببطلان الطلاق في حالة الحيض لأن الشهود لا يمكنهُمْ أن يشهدوا بأن الطلاق وقع في حال الطهر من حيث أنه لا يعرف إلا من جهة المرأة وأما إذا اكتفى في الشهادة بمجرد الشهادة على إيقاع الطلاق فقول المرأة «إن الطلاق كان في الحيض» يهدر قول المطلق وشهادة الشهود جميعاً فيعيد الرجل الطلاق إلى أن تعترف المرأة بأن الطلاق وقع في الطهر، فيطول أمد النفقة على الرجل وهو مصمم على الطلاق وفي ذلك عدوان وأي عدوان، وإذا عاشرها وهو يعلم أنه كان طلقها في ثلاثة أطهار، عاشرها معاشرة غير شرعية لا يثبت معها نسب ولا إرث في نفس الأمر

وأيضاً: الإمساك هو الرجعة، والمفارقة تركها وشأنها حتى تنقضي عدتها لا الطلاق نفسه حتى يلاحظ الإشهاد عليه، ولم يذكر الإشهاد إلا عند ذكر الإمساك والمفارقة فبالنظر إلى أن الرجعة إليها، وتركها وشأنها حتى تنقضي عدتها، حقان متمحضان للزوج فقط لا يشترط في صحتهما الإشهاد كما لا يشترط الإشهاد في صحة الطلاق، بل لو كان المراد

(٩٦) حرية الزوجين في الطلاق ص ٤٨٢

بالإشهاد على الطلاق مباشرة لذكر الإشهاد عقب «فطلقوهن» قبل المضي فيما يترتب على الطلاق من إحصاء العدة وإقامة المطلقة في البيت إلى آخر ما ذكر فيكون حمل الآية على الإشهاد على الطلاق إقحاماً للشيء في غير محله، وهذا مما تأباه بلاغة القرآن[97]

مناقشة دليل السنة

قال الدكتور عبد المعطي بيومي رداً على الاستدلال بحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما ذهب إلى رسول الله ﷺ يذكر له أن ابنه عبد الله قد طلق زوجته في حيض، فأخبره الرسول ﷺ أن عليه أن يراجعها ولم يذكر الإشهاد، وكذلك عدم ورود أحاديث تؤكد ضرورة الإشهاد على الطلاق قال من يدري ربما كان يقع الطلاق بإشهاد ولكن لم ينص في الأحاديث على ذلك اكتفاء بما ورد في القرآن.

كما أن كلام سيدنا عمر يدل على وجود شهود وهو سيدنا عمر والد الزوج الذي طلق وأخبر والده وبذلك أشهد على الطلاق[98]

أجيب: في هذا القول تعسف التأويل وليس بمثل هذه التاويل الواهية ترد دلالة الأحاديث بل إن ما ذهب إليه د. بيومي يعتبر لياً لعنق الحديث للاستدلال به على الوجه الذي يرجحه، وليس في قوله هذا إلا التشكيك في نص الحديث وأيضاً إيهام القارئ أن رسول الله ﷺ ترك البيان وقت الحاجة إليه عندما علم بطلاق ابن عمر، وهذا قول شاذ، فلم يكن الإشهاد على الطلاق مشهوراً فيهم حتى يترك النبي ﷺ ذكره اعتماداً على معرفتهم له من خلال الآية الكريمة. بل الاية الكريمة ليس فيها ما يدل على وجوب الإشهاد عند إنشاء الطلاق.

مناقشة أدلة القول الثاني

نوقش استدلالهم بقوله تعالى ﴿... وأشهدوا ذوىْ عدل منكم﴾ على وجوب الإشهاد على الطلاق عند إنشائه بما يلي:

---

(97) الإشفاق على أحكام الطلاق ص ٨٨، ٨٩

(98) نقلاً عن جريدة الأهرام الصادرة بتاريخ ١٧/ يناير/ ٢٠٠٠م مصر

أ ـ قال ابن تيمية[99] ظن بعض الناس أن الإشهاد هو على الطلاق وظن أن الطلاق الذي لا يشهد عليه لا يقع، وهذا خلاف اجماع السلف وخلاف الكتاب والسنة، ولم يقل احد من العلماء المشهورين به، فإن الطلاق أذن فيه أولاً ولم يأمر فيه بالإشهاد وإنما أمر بالاشهاد حين قال ﴿فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن **بمعروف**﴾، والمراد هنا بالمفارقة تخلية سبيلها إذا مضت العدة وهذا ليس بطلاق ولا برجعة ولا نكاح، والإشهاد في هذا باتفاق المسلمين، فعلم أن الإشهاد إنما هو الرجعة[100]

ب ـ وقال الكوثري ليس في الاية ما يدل على الاشتراط بإحدى الدلالات المعتبرة عند أهل الاستنباط، ومجرد ذكر اية الإشهاد بعد أية الإمساك والمفارقة ـ لا الطلاق ـ بعيد عن الدلالة على إشتراط الإشهاد في شئ منها، بل فيها إرشاد إلى طريق إبانة الحجة فيما يمكن أن يكون عرضة للإنكار من تلك الأمور، بل الذي يظهر لمن تبصر في الاية ولاحظ سباقها وسياقها أنها تشير إلى الإشهاد على اداء ما على الزوج من حق مطلقته عند انتهاء العدة لأن المفارقة بمعروف هي أداء حقها قبله عند انقضاء العدة ويكون الاشهاد على هذا بمنزلة الإشهاد على الطلاق لأن هذا مترتب على ذاك وهو ظاهر ويكون الامر بالإشهاد لمجرد التمكين من إثبات أنه أدى ما عليه ولا دخل له في صحة الطلاق أصلاً[101]

وأما حديث عمران بن حصين فلا يصلح للاحتجاج به لأنه قول صحابي في أمر من أمور الاجتهاد، وما كان كذلك فليس بحجة[102]

---

(٩٩) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني، الدمشقي أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية الإمام، شيخ الإسلام، المجتهد المطلق ولد في حران بدمشق سنة ٦٦١هـ سجن عدة مرات، ومات معتقلاً بقلعة دمشق سنة ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م له تصانيف تزيد على أربعة الاف كراسة. منها السياسية الشرعية. [انظر الأعلام للزركلي ١/ص ١٤٤]

(١٠٠) فتاوي ابن تيمية ٣/٥٢

(١٠١) الإشفاق على أحكام الطلاق ص ٨٩

(١٠٢) عون المعبود ٦/٢٥٤

وأما ما ورد عن علي وابن عباس رضي الله عنهما من عدم اعتدادهما بالطلاق الذي يتم بدون شهود، فهذا القول لم يثبت عنهما قطعاً بل العمل عندهما على خلافه

دليل ذلك:

أ ـ عن حبيب بن أبي ثابت [103] قال: جاء رجل إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال: إني طلقت امرأتي ألفاً، فقال له علي: بانت منك بثلاث واقسم سائرهن بين نسائك

ب ـ عن مجاهد قال: كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال: إنه طلق امرأته ثلاثاً، قال: فسكت حتى ظننت أنه رادها إليه، ثم قال: ينطلق أحدكم فيركب الحموقة ثم يقول: يا ابن عباس، يا ابن عباس، وإن الله قال: ﴿**ومن يتق الله يجعل له مخرجا**﴾[104] عصيت ربك وبانت منك امرأتك، وإن الله تعالى قال: ﴿**يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن**﴾[105] في قبل عدتهن[106]

من هذين الأثرين يتضح أن علي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهما اعتدًا بالطلاق الذي وقع دون أن يكون هناك ثمة شهود، ويدل على ذلك أنهما لم يسألا المطلق أشهدت عند الطلاق أم لا.

أما ما ذهب إليه المعاصرون من أنَّ الطلاق الذي يتلفظ به الزوج دون أن يشهد ذَوَىْ عدل عند إنشائه لا يقع تضييقاً لدائرة الطلاق.

فأقول وبالله التوفيق

أ ـ الطلاق يقع شرعاً بالتلفظ به من الزوج، وهو يقع ولو كان الزوج هازلاً، وأنه في بعض الحالات يزيل العصمة، ولا تجوز معه المعاشرة بين الزوجين، كما في الطلاق المكمل للثلاث «عند الطلقة الثالثة» وعدم الإعتداد به من هذه الحالة يرتب نتائج خطيرة شرعاً،

---

(١٠٣) اخرجه الدارقطني في السنن / كتاب الطلاق والخلع ٣/ص ٢١ أثر رقم ٥٦ وقال: اسناده ليس بقوي

(١٠٤) سورة الطلاق من الآية ٢

(١٠٥) سورة الطلاق من الآية ١

(١٠٦) أخرجه أبو داود في السنن / كتاب الطلاق/ باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث ٦/ ص٣٤٩ أثر رقم ٢١٩٧ «اللفظ له»، قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ١١/٢٧٧ إسناده صحيح.

فالعلاقة بين الزوجين تكون محرمة، والولد الذي يولد منهما يكون مولوداً خارج الزواج الصحيح[١٠٧]

ب ـ إذا قرر من غير حجة عدم الاعتداد بالطلاق الذي لم يقع الإشهاد عليه عند القاضي أو نائبه أو الشهود، فهناك اختلاط أنساب، وقضاء على جميع أنواع الطلاق من سني وبدعي ومجموع ومفرق... الخ.

وهذا لم يقل به أحد من الفقهاء الذين يعتد بخلافهم.

من خلال هذه المناقشة يتضح أن القول بالاشتراط رأي محض من غير كتاب، ولا سنة، ولا اجماع، ولا قياس، وليس أحد يقول في الوصية في السفر أو المداينة أو المبايعة أو رد الأموال إلى اليتامى، أنها تبطل إذا أهمل الإشهاد فيها بتصادق أهل الشأن فيها مع قيام نصوص الإشهاد فيها. بل عد الأمر بالإشهاد عليها لمجرد الإرشاد إلى طريق الحجة عند التجاحد وهكذا الطلاق.

---

(١٠٧) د. محمد سليم العوا / نقلاً عن جريدة الأهرام الصادرة بتاريخ ١٧/ يناير/ ٢٠٠٠م ـ مصر

المبحث الرابع

الترجيح

بعد هذا العرض المبسط لتلك الخلافية أرى ـ بإذن الله تعالى ـ رجحان ما ذهب إليه جمهور الفقهاء أصحاب القول الأول من أن الإشهاد على الطلاق حين إنشائه مندوب إليه ومستحب غير واجب، فمن طلق زوجته ولم يشهد حين التلفظ بالطلاق وقع طلاقه وترتبت عليه آثاره، وذلك للآتي:

أ ـ تتابع جميع الأمة منذ عهد النبي ﷺ إلى زمان الأئمة على هذا، وهو أنهم لم يطلبوا حضور الشهود عند الطلاق قط.

ب ـ اتفاق الفقهاء الأربعة على أن الإشهاد في الرجعة والطلاق، مستحب لمحض قطع النزاع المتوقع، لا أن حضور الشاهدَيْن شرط في الطلاق أو الرجعة كما هو شرط في النكاح.

جـ ـ ثم إن اشتراط الشهود في الطلاق قياساً على النكاح قياس مع الفارق، فالفرق بين النكاح والطلاق بيِّن، إذ الإعلان في النكاح ضروري حتى يتميز عن السفاح ولا يتهم بها، فأقل حد الإعلان يثبت بحضور شاهدين كما تقرر في الشرع. بخلاف الطلاق إذ لا حاجة فيه إلى الإعلان لعدم التباسه بشئ حتى يتميز، ولعدم التهمة في ترك الصحبة والجماع، فالطلاق كالبيع والإجارة وسائر العقود في إحضار الشهود لمخافة الإنكار.

د ـ أما ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني في أن من طلق زوجته ولم يشهد حين طلاقها قد تعدّى حدود الله التي حدَّها له فوقع عمله باطلاً لا يترتب عليه أي أثر من آثاره.

فأرد عليهم بما قاله ابن حجر في فتح الباري ـ وما أحسن ما قال ـ «الطلاق ليس من أعمال البر التي يتقرب بها وإنما هو إزالة عصمة فيها حق آدمي فكيفما أوقعه وقع سواء أُجر في ذلك أم أثم، ولو لزم المطيع ولم يلزم العاصي لكان العاصي أخف حالاً من المطيع»[108]

هـ ـ أما ما ذهب إليه علماؤنا المعاصرون من أن اشتراط الشهود في صحة الطلاق يضيق دائرة الطلاق.

---

(١٠٨) فتح الباري ١٤/٢٠

فأقول هذه العبارة منهم غير دقيقة، فالذي يصلح لذلك أن نقول إن الأخذ بمبدأ اشتراط الشهود في صحة وقوع الطلاق يغلق دائرة الطلاق في الجملة، وفي هذا هدم لباب الطلاق جملة وتفصيلاً، بأن أغلب حالات الطلاق تحدث بين الرجل وزوجته دون أن يكون هناك ثمة شهود، فلو أخذنا بمبدإ اشتراط الشهود في صحة وقوع الطلاق ما وقع طلاق قط؟؟!!

ومن ناحية أخرى أن القول باشتراط الإشهاد لصحة وقوع الطلاق يترتب عليه عدم الاعتداد بالحلف بالطلاق أو تعليق وقوعه على شئ ويعد كل من الحلف بالطلاق والتعليق لغواً ليس من الشرع في شئ.

والدليل على ذلك عبارتهم في هذا الشأن حيث قالوا : إن الأمر بالإشهاد عند الطلاق، يدل على أن الحلف بالطلاق، أو تعليق وقوعه بأمر، كله لا يعد طلاقاً في الشرع، لأن ما طلب فيه الإشهاد، لا بد وأن ينوى فيه إيقاعه، ويعزم عليه، ويتهيأ له»[109]

أقول: هل قال بهذا القول أحد من الفقهاء الذين يعتد بخلافهم؟!!

و ـ إن ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني من أن قوله تعالى ﴿**وأشهدوا ذوىْ عدل منكم**﴾ يدل على وجوب الإشهاد على الطلاق، لا ينال من قول جمهور الفقهاء، أصحاب القول الأول؛ لأنه يمكن أن يكون الوجوب بالإشهاد على الطلاق حين إنشائه، مثل الوجوب بطلاق المرأة في طهر لم يجامعها فيه أي إن قوله تعالى ﴿**وأشهدوا ذوىْ عدل منكم**﴾ يكون بمنزلة قوله تعالى ﴿**فطلقوهن لعدتهن**﴾ ومن المقرر شرعاً أن الطلاق السني هو أن يطلق الرجل زوجته في طهر لم يجامعها فيه، فلو طلق في حيض أو في طهر مسها فيه وقع الطلاق مع الإثم عند جمهور الفقهاء، من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة غير ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[110]

فكذلك الإشهاد على الطلاق على فرض وجوبه عند إنشاء الطلاق فيعتبر قيداً من قيود

(١٠٩) تفسير القاسمي ٥٨٧٦/١٦

(١١٠) البحر الرائق لابن نجيم ٢٥٩/٣، شرح الزرقاني على الموطأ ٢٠٢/٣، الحاوي الكبير ٣٩٤/١٢، منتهى الإرادات للبهوتي ٢٤٥/٣، مجموع فتاوى ابن تيمية ٦٦/٣٣، زاد المعاد ٢٢١/٥ وما بعدها

إيقاع الطلاق السنى ومخالفته يترتب عليها الوقوع مع الإثم، أي من طلق زوجته ولم يشهد حين إيقاع الطلاق، وقع طلاقه مع الإثم قياساً على الطلاق البدعي.

وأخيرا فإن قانون الأحوال الشخصية الجديد في مصر لسنة ٢٠٠٠م نص في المادة ـ ٢١ ـ منه على « لا يعتد في إثبات الطلاق عند الإنكار إلا بالإشهاد والتوثيق وعند طلب الإشهاد عليه وتوثيقه يلتزم الموثق بتبصير الزوجين بمخاطر الطلاق، ويدعوهما إلى اختيار حكم من أهله، وحكم من أهلها للتوفيق بينهما، فإن أصر الزوجان معاً على إيقاع الطلاق فوراً، أو قررا معاً أن الطلاق قد وقع، أو أقر الزوج أنه أوقع الطلاق وجب توثيق الطلاق بعد الإشهاد عليه»[١١١]

التعليق على نص القانون

نَص القانون على عدم الاعتداد بالطلاق عند عدم الإشهاد يكون عند الإنكار والمنازعة بين الزوجين وهو بهذا يتفق مع المعمول به شرعاً؛ لأن من المتفق عليه بين الفقهاء أنه عند تنازع الزوجين في إيقاع الطلاق بأن تقول له الزوجة طلقت ويقول الزوج لم أطلق، أو تقول طلقت ثلاثاً فيقول واحدة، فإن القاعدة تنص عندهم على أن «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» ومن عناصر البيّنة الإشهاد، فلو لم يتوافر لديها الإشهاد على وقوع الطلاق لا تصدق في دعواها ولا يثبت الطلاق، ويصدق الزوج بيمينه.

ومن الواضح هنا أن المقصود بعدم الاعتداد في إثبات الطلاق عند الإنكار إلا بالإشهاد هو الإثبات القضائي للطلاق فقط، أما وقوع الطلاق شرعاً فيتم بتلفظ الزوج بالطلاق دون إشهاد.

بعبارة أخرى فإن المقصود من نص المادة هو عدم سماع دعوى التطليق أو دعوى إثبات الطلاق وليس عدم الاعتداد بالطلاق نفسه.

والله اعلم

---

(١١١) التعليق على نصوص القانون ١ لسنة ٢٠٠٠ / ص ٣٥ ـ المستشار معوض عبد التواب ـ دار الفكر الجامعي ـ الإسكندرية

الخاتمة

انتهيت ـ والحمد لله رب العالمين ـ من بحث «حكم الإشهاد على الطلاق في الفقه الإسلامي» وأعرض أهم النتائج التي توصلت إليها من خلاله في النقاط التالية

١ـ يعتبر نظام الطلاق في الشريعة الإسلامية من محاسنها ومن دلائل واقعيتها، وعدم اغفالها مصالح الناس في مختلف ظروفهم وأحوالهم، فالشريعة الإسلامية مع حثها على الزواج وترغيبها فيه، وحرصها على بقاء الرابطة الزوجية إلا أنها لم تغفل عن واقع النفوس وطبيعتها وما قد يعتريها من تغير يؤدي إلى المنافرة والخلاف، ولا يسلم من ذلك الزوجان، وقد يستعصي حل الخلاف وإزالة النفرة فيما بينهما، فلا يكون الحل إلا بافتراقهما؛ لأن الفراق أولى من بقاء الرابطة الزوجية مع الخلاف والنفرة بين الزوجين، فتكون المصلحة في حقهما في هذه الحالة هي وقوع الفرقة ولهذا شرع الطلاق.

٢ـ يستحب للزوج إذا أراد أن يطلق زوجته أن يحضر شاهدين عدلين أولاً لكي يشهدا على إيقاع الطلاق، وفي هذا تضييق لدائرة الطلاق، وتأخير لايقاعه، ولو لبعض الوقت فالمشاكسات والاختلافات كثيراً ما تنشأ داخل البيت، فإذا خرج الزوج ليبحث عن شاهدين عدلين يفهمان ما يشهدا عليه فربما يفكر بمصير أطفاله وأسرته، وبيته، وما يحيط ذلك من ردود فعل تنشأ من إيقاع الطلاق، ثم إن الشاهدين لن يعد ما أن يقولا كلمة خير وأن يؤديا واجبهما في هذا الموقف كسفراء إصلاح، هذا قبل تلفظ الزوج بالطلاق، أما ما ذهب إليه الظاهرية والإمامية ومن ينتصر لقولهما الآن من أن الطلاق إذا وقع بدون حضور شاهدين عدلين كان باطلاً فهذا القول لم يقل به أحد من الفقهاء الذين يعتد بخلافهم، وتعارضه نصوص القران الكريم والسنة الشريفة وأحوال الصحابة الكرام.

كما أنه يرمي إلى تعطيل تشريع الطلاق، وتجميده، وتحويل بيت الزوجية إلى سجن

أبدي، قد حطمت أوربة قيوده بعد قرون قضتها الأسر الفاشلة في جحيم الخلافات الزوجية.

كفى الله المؤمنين مأثم الطلاق

والله تعالى أعلى وأعلم بالصواب

إلى هنا ينتهي موضوع البحث أرجو أن أكون قد وفقت فيه فحمداً لله على نعمة الإسلام وصلاة وسلاماً في كل طرفة عين على سيدنا محمد صفي الله وحبيبه خاتم الأنبياء وسيد الأنام.

«ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين».

صدق الله العظيم

مصادر البحث

أولا: القران الكريم

ثانيا: كتب التفسير

١ـ أحكام القرآن / احمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي ت (٣٧٩ هـ) الناشر دار الكتاب العربي / بيروت

٢ـ تفسير البحر المحيط/ محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي الشهير بأبي حيان/ الطبعة الثانية ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م ـ دار إحياء التراث العربي/ بيروت

٣ـ تفسير البيضاوي ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل/ عبد الله بن محمد الشيرازي البيضاوي ـ دار الجيل

٤ـ تفسير الفخر الرازي الشهير بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب/ محمد الرازي الشهير بخطيب الري الطبعة الثالثة / دار الفكر / بيروت

٥ـ الجامع لأحكام القرآن / محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي/ ط دار الغد العربي

٦ـ جامع البيان في تفسير القرآن / محمد بن جرير الطبري ت (٣١٠هـ) ـ ط دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٤م

٧ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل / محمود بن عمر الزمخشري ت (٥٣٨ هـ) ـ الناشر / دار الكتاب العربي ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م.

٨ـ مجمع البيان في تفسير القرآن/ ابن الحسن الطبرسي ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ لبنان

ثالثا: كتب الحديث وعلومه

١ـ سبل السلام شرح بلوغ المرام من جميع أدلة الأحكام / محمد بن اسماعيل الامير اليمني الصنعاني ت (١١٨٢ هـ) ـ ط دار الحديث ـ القاهرة

٢ـ سنن ابن ماجة / محمد بن زيد القزويني ابن ماجة ت (٢٧٥ هـ) ـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ـ المكتبة العلمية ـ بيروت ـ لبنان

٣ـ سنن أبي داود / سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ت (٢٧٥ هـ) تحقيق محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الثانية ١٩٥٠م ـ دار السعادة

٤ـ سنن الدارقطني/ علي بن عمر الدارقطني ت (٣٨٥ هـ) ـ شركة الطباعة الفنية المتحدة ـ السعودية

٥ـ شرح السنة/ ابن مسعود البغوي ت (٥١٦ هـ) ط٢ ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت

٦ـ صحيح البخاري / محمد بن اسماعيل البخاري ت (٢٥٦ هـ) وبهامشه شرح السندي دار ابن كثير للطباعة والنشر

٧ـ صحيح مسلم / مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري ت (٢٦١ هـ) ـ طبعة دار احياء الكتب العربية تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي

٨ـ عون المعبود شرح سنن أبي داود / محمد شمس الحق العظيم أبادي مع شرح الحافظ بن القيم ـ تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان

٩ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري / ابن حجر العسقلاني ت (٨٥٢ هـ) ـ ط مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٥٩م ـ ط مصطفى البابي الحلبي ـ مصر

١٠ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد / علي بن أبي بكر الهيثمي ت (٨٠٧ هـ) ـ بتحرير الحافظين الجليلين ـ العراقي وابن حجر ـ طبعة مكتبة القدس ـ القاهرة

رابعا: كتب الفقه

أ ـ مراجع الفقه الحنفي

١ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع / ابن مسعود الكاساني ت (٥٨٧ هـ) ط / بيروت ١٩٩٧م

٢ـ تحفة الفقهاء تأليف علاء الدين السمرقندي المتوفى سنة ٥٣٩هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م

٣ـ شرح فتح القدير / ابن الهمام ت (٦٨١هـ) على الهداية شرح بداية المبتدى / المرغيناني ت (٥٩٣هـ) ط أولى / الحلبي / القاهرة

٤ـ المبسوط/ محمد بن أبي سهل السرخسي ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت

ب ـ مراجع الفقه المالكي

١ـ أوجز المسالك إلى موطأ مالك / محمد زكريا الكاندهلوى ـ طبعة ١٩٨٠م

دار الفكر للطباعة والنشر ـ بيروت

٢ـ حاشية الدسوقي / ابن عرفة الدسوقي / على الشرح الكبير / للشيخ أحمد الدردير ـ طبعة دار احياء الكتب العربية

٣ـ شرح الزرقاني على موطأ مالك / سيدي محمد الزرقاني ط (١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م) المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر

٤ـ شرح الخرشي على مختصر خليل / طبع مصر ١٣٠٧هـ

٥ـ مواهب الجليل بشرح مختصر خليل / للحطاب ت (٩٥٤هـ) وبهامشة التاج والأكليل للمواق ت (٨٩٧هـ) الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ

جـ ـ مراجع الفقه الشافعي

١ـ الأم مع مختصر المزني / محمد بن إدريس الشافعي ت (٢٠٤هـ) ط / دار الغد العربي / القاهرة

٢ـ الحاوي الكبير / ابن حبيب الماوردي ت (٤٥٠هـ) ط دار الفكر / بيروت ١٤١٤هـ

٣ـ قليوبي وعميرة على شرح بن احمد المحلى ت (٨٤٦هـ) ط دار احياء الكتب العربية

٤ـ المجموع شرح المهذب / ابن شرف النووي ت (٦٧٦هـ) ـ ط دار الفكر

٥ـ مغنى المحتاج في معرفه ألفاظ المنهاج / محمد الشربيني الخطيب ـ ط دار احياء التراث العربي / بيروت

٦ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج / ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير ت ١٠٠٤هـ ـ ط دار احياء التراث العربي ـ بيروت

د ـ مراجع الفقه الحنبلي

١ـ الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب ابن حنبل / المرداوي ت (٨٨٥هـ) ـ تحقيق محمد حامد الفقي ط ١٩٦٠م ـ القاهرة

٢ـ زاد المعاد في هدى خير العباد / ابن قيم الجوزية ـ ط ٤ مؤسسة الرسالة ـ بيروت

٣ـ فتاوي شيخ الاسلام ابن تيمية ت (٧٢٨ هـ) ـ مطبعة الكردي القاهرة ١٣٢٨هـ

٤ـ كشاف القناع / للبهوتي ت (١٠٥١هـ) ـ عالم الكتب ـ بيروت

٥ـ المبدع في شرح المقنع / ابن مفلح الحنبلي ت (٨٨٤هـ) ـ الناشر المكتب الاسلامي ـ بيروت ١٤٠٠هـ

٦ـ المغنى لابن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠هـ على مختصر الخرقي ـ ط/ بيروت

٧ـ منتهى الإرادات / البهوتي ـ عالم الكتب ـ بيروت

مراجع الفقه الظاهري

المحلى / علي بن احمد بن سعيد بن حزم ت (٤٥٦هـ) ـ منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت

مراجع فقه الشيعة الزيدية

١ـ البحر الزخار / ابن المرتضى المتوفى سنة ٨٤٠هـ ط ١٣٩٤هـ ـ مؤسسة الرسالة بيروت

٢ـ الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير / ابن صالح السياغي الحيمي المتوفى سنة ١٢٤٧ هـ ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة

مراجع فقه الشيعة الإمامية

١ـ أصل الشيعة وأصولها / محمد الحسين آل كاشف الغطاء ـ الطبعة السادسة

٢ـ جواهر الكلام شرح شرائع الأعلام / بن سعيد الحلى / طبع حجر ايران ١٣٠٢هـ

٣ـ السرائر / الشيخ محمد إدريس ـ طبع حجر ايران

٤ـ شرائع الإسلام / المحقق الحلى جعفر بن الحسن بن أبي زكريا بن سعيد الهزلي ـ منشورات مكتبة الحياة ـ بيروت

٥ـ وسائل الشيعة/ محمد بن الحسن الحر العاملي ـ المكتبة الإسلامية / طهران

٢ـ معاجم لغوية

١ـ مختار الصحاح / محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ـ الطبعة الرابعة / المكتبة العصرية / بيروت ١٤١٨هـ

ط ـ كتب التراجم والأعلام

١ـ الاستيعاب في أسماء الأصحاب / ابن عبد البر ت (٤٦٣هـ) مطبوع بذيل الإصابة

٢ـ الإصابة في تمييز الصحابة/ ابن حجر العسقلاني ت (٨٥٢هـ) ـ الناشر دار الكتاب العربي بيروت

٣ـ الأعلام / ابن محمود الزركلي ت (١٣٩٦هـ) الطبعة الثالثة ١٩٨٤م دار العلم للملايين ـ بيروت ـ لبنان

٤ـ تاريخ التراث العربي قسم علوم القرآن والحديث والفقه / فؤاد سزكين / الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٤٠٣هـ

٥ـ تهذيب التهذيب / ابن حجر العسقلاني ت (٨٥٢ هـ) ـ الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ـ الهند ١٣٢٧هـ

٦ـ الجرح والتعديل / بن أبي حاتم الرازي ت (٣٢٧هـ) ـ الطبعة الأولى ـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن الهند

ط ـ مراجع حديثة

١ـ أبغض الحلال / نور الدين عتر ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م

٢ـ أحكام الأحوال الشخصية / محمد أبو زهرة/ طبعة دار الفكر العربي

٣ـ أحكام الأحوال الشخصية / محمد يوسف موسى ـ طبعة دار الكتاب العَرَبي ـ مصر

٤ـ الإشفاق على أحكام الطلاق / محمد زاهر الكوثري / طبع المكتبة الأزهرية للتراث

٥ـ الزواج والطلاق في الشريعة والقانون / بدران أبو العينين ـ الناشر مؤسسة شباب الجامعة ـ الإسكندرية

٦ـ الطلاق أبغض الحلال / عز الدين بحر العلوم ـ دار الزهراء للطباعة والنشر بيروت

٧ـ الطلاق عند المسلمين / محمد كمال إمام طبع الاسكندرية

٨ـ فرق الزواج / علي الخفيف ط ١٩٩٠م

٩ـ مدى حرية الزوجين في الطلاق / عبد الرحمن الصابوني ـ الطبعة الثانية ـ دار الفكر

١٠ـ المفصل في أحكام المرأة والأسرة / عبد الكريم زيدان / ط أولى ١٤٣١هـ ـ ١٩٩٣م ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت

١١ـ نظام الطلاق في الإسلام ـ أحمد شاكر

Abstract

TESTIMONY TO DIVORCE

Dr. Ruhiyyah Mustafa

This study aims at defining the legal status (term, law, verdict, etc.) of divorce when the husband announces it to his wife without the presence of legally qualified witnesses at the moment of institution of divorce: does divorce actually take place because testimony is not a prerequisite for it? Or it doesn't because testimony is a prerequisite condition for the institution of divorce?

This is one of the most important and vital issues of the present day, since we often hear claims about narrowing down the spectrum/scope of divorce occurrence and about minimizing it as much as possible for the sake of saving the family from disintegration. Moreover, there has recently been much heated debates among contemporary scholars about the question of testimony to divorce when the project of rectifying civil rights was presented for debate in 2000 in Egypt.

This question was studied on the basis of a scientific and inferential (deductive) approach by showing its legal status and drawing on the disagreements of scholars and their divergent as well as convergent views of the matter. This kind of approach of the issue is deemed necessary today because the reader needs to know those areas which permit Ijtihad and rectification of the adopted laws and to what extent rectification is permitted and those areas which do not. Muslims, accordingly, need to know what it is that actually allows Ijtihad so that they accept it and what doesn't legally allow rectification so that they deny and oppose it.

This research was started by discussing the wisdom behind the legislation of divorce and the suspicions that surround it and by giving an answer to them, first because they are tightly related to the present topic and second because anyone who considers the rectification of a sharai' law by over-interpreting the Qur'an and the Sunnah - claiming to seek proof in them - is actually unaware (unmindful) of the wisdom behind the legislation of divorce. The writer also drew on the opinions of contemporary scholars and discussed them and commented on the text of the Egyptian law in this area. After that I compared the different views were compared and gave greater weight to the ones whose arguments were stronger and more evident were without taking bias with anyone or any doctrine of a particular Imam.

مَدى قبُولِ حُكْمِ القَاضِي ديانـــة فِيمَا خالَفَ ظَاهِرُ الأَمْرِ باطِنُهُ

الدكتور: ياسين بن ناصر الخطيب*

* أستاذ الفقه المشارك ـ جامعة أم القرى



ملخص البحث

بين الباحث في بحثه هذا ما يأتي:

١ـ أن حرمة شهادة الزور ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة.

٢ـ أن شهادة الزور من أكبر الكبائر، حذر منها النبي ﷺ أشد التحذير.

٣ـ أنه كما تحرم شهادة الزور، كذلك يحرم كتمان الشهادة.

٤ـ أن شاهد الزور يُتلف بهذه الشهادة أهم الضروريات التي جاء الإسلام لحمايتها.

٥ـ أن على شاهد الزور أن يرجع عن شهادته: سواء حكم بها القاضي أم لا؛ ولا بد أن يكون رجوعه أمام القاضي.

٦ـ يستحب للقاضي أن لا يعجل بالحكم، بل عليه أن يتروى، وينصح الشهود.

٧ـ أجمع المسلمون على أن حكم القاضي في الأموال ـ بناء على شهادة الزور ـ لا يحل الحرام، ولا يحرم الحلال، وأنه سحت لا يجوز أخذه لمن علم حاله.

٨ـ كذلك اتفق الفقهاء على أن قضاء القاضي ـ بناء على هذه الشهادة ـ لا يغير من صفة الحلال، ولا يغير من صفة الحرام، في الأنفس، والأعراض، والحقوق، والالتزامات، كالأموال ولا فرق؟.

٩ـ أن شاهد الزور يعزر، ولا يعفى من التعزير، إلا إذا كان مخطئًا.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد الأمين، وعل آله وصحبه أجمعين وسلّم تسليمًا كثيرًا.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على محمد المصطفى، وعلى آله وصحبه أهل الوفاء، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد فإن الله تعالى جعل الشهود لتثبيت الحق وتبيينه، وجعل القضاء موكولاً بهذه الشهادة إذا تعينت لإثبات الحق وتقريره، ومن هنا فقد بين الإسلام كل ما يحتاج إليه الشاهدان من الأحكام، ومن هنا - أيضاً - كان للشهادة المكان العالي في القضاء، ولما كان الإنسان غير معصوم عن الخطأ، فإنه قد يقع - متعمداً - في شهادة الزور، وقد يقع في شهادة الزور خطأً، أو نسياناً دون تعمد للكذب، فما حكم شهادة الزور؟ وما حكم قضاء القاضي إذا قضى بناء على هذه الشهادة؟ وماذا إذا كان حكم الحاكم في مسألة يختلف ظاهر الحال فيها عن باطنه، كأن شهد الشهود بشيء والحقيقة بخلاف ما شهدوا به؟

وهل هناك فرق - في حكم الحاكم بهذه الشهادة - بين الأموال وغيرها؟

والإسلام قد بين أحكام شهادة الزور فحددها، وبين حكم شاهد الزور وإثمه، كما بين حكم الشهادة التي أدلي بها، فالواجب أن يحذر من يقدم على شهادة الزور من الوقوع في هذه الكبيرة التي نهى الإسلام عنها، كما أن على الشاهد - بعد أن يقع فيها - أن يرجع عن شهادته سواءً كان متعمداً أم مخطئاً.

كما أن الإسلام قد بين حكم ما إذا كان حكم الحاكم مبنياً على شهادة الزور هل ينفذ حكمه أم لا؟ وإذا نفذ فما مدى نفاذ حكمه هل يسري على الظاهر والباطن أم هو مقصور على الظاهر فقط؟ كل ذلك سنبينه بإذنه تعالى.

وكل ذلك ليعود الأمر إلى نصابه، وتعود الحقوق إلى أصحابها الحقيقيين

وقد رتبت هذا البحث على مقدمة ومطلبين وخاتمة:-

المقدمة: في تعريف الزور لغة واصطلاحاً .

المطلب الأول: فيما يتعلق بالزور من أحكام، وفيه عشرة مباحث .

المطلب الثاني: في حكم الحاكم فيما ظاهره يخالف باطنه، وفيه مبحثان .

الخاتمة: في ذكر ما توصل إليه البحث .

(ملاحظة) إذا قلت (قلت) بين قوسين فهو من كلام الباحث .

والله الموفق .

المقدمة :

في تعريف شهادة الزور

تعريف الزور:

الزور لغة :

قال ابن فارس[1] الزاي والواو والراء أصل واحد يدل على الميل والعدول، من ذلك، الزور الكذب، لأنه مائل عن طريقة الحق، ويقال زوَّر فلان الشيء تزويرا، حتى يقال زوَّر في نفسه هيّأه لأنه يعدل به على طريقة تكون أقرب إلى قبول السامع، فأما قولهم للصنم زور فهو القياس الصحيح ... والزور. الميل، يقال ازورَّ عن كذا مال، ومن الباب الزائر: لأنه إذا زارك فقد عدل عن غيرك اهـ.[2]

والزور هو الباطل، وسمي زوراً لأنه مائل عن الحق، ومنه قوله تعالى ﴿تزاوز عن كهفهمْ ذات الْيمين﴾ ١٧- الكهف، وقولهم مدينة زوراء مائلة [3] وفي النهاية في غريب الحديث والأثر قال: الزور: هو الكذب والباطل والتهمة [4].

وأما الزَّوْر بتسكين الواو فهو بمعنى الزائر، جاء في الحديث الشريف (إن لزورك

---

١) ابن فارس ٣٢٩-٣٩٥هـ

أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين من أئمة اللغة والأدب.

وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٣٥ وسير أعلام النبلاء للذهبي ١١/٢٢-٢٣

٢) ص٤٦٤-٤٦٥.

٣) فتح القدير للشوكاني ٣/٤٥١ والمصباح المنير ١/٢٧٩ القاموس الفقهي لسعدي ابو حبيب ص١٦١ (زور) وانظر غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلاّم ٣/٢٤٢.

٤) النهاية لابن الأثير ٢/ ٣١٨ (زور).

عليك حقًا)[1] وهو في الأصل مصدر وضع موضع الاسم كصوم ونوم، بمعنى صائم ونائم. وقد يكون الزور جمع زائر كركب جمع راكب.

وأما زَوَّر بالتضعيف فهو بمعنى هيَّأ وأصلح،

والتزوير: إصلاح الشيءِ وكلام مزوَّر: أي محسَّن، ومنه كلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه {كنت زورت في نفسي مقالة[2]}

الزور اصطلاحا:

لا يخرج تعريف الزور – وأنه الكذب والباطل – لغة عنه اصطلاحا.

أما تعريف شاهد الزور: فهو الشاهد بغير علم عمداً ولو طابق الواقع[3]

أو هو تعمد الإخبار بغير ما يعلم، سواء كان ما شهد به موافقاً للواقع أو خلاف الواقع. اهـ.[4]

---

١) صحيح مسلم ٢/٨١٣-٨١٤ رقم (١٨٢-١١٥٩) حدثنا يحيى قال. انطلقت أنا وعبدُ الله بن يزيد حتى نأتي أبا سلمة فأرسلنا إليه رسولا، فخرج علينا، وإذا عند باب داره مسجد، قال فكنا في المسجد حتى خرج إلينا فقال إن تشاؤوا أن تدخلوا، وإن تشاؤوا أن تقعدوا ههنا قال. فقلنا لا، بل نقعد ههنا، فحدِّثنا قال حدثني عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - قال. كنت أصوم الدهر، وأقرأ القرآن كل ليلة، قال: فإما ذُكِرتُ للنبي - ﷺ - وإما أرسل إلي فأتيته فقال لي (ألم أخبر أنك تصوم الدهر، وتقرأ القرآن كل ليلة ؟) فقلت بلى يا نبي الله ولم أرد بذلك إلا الخير قال (فإن بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام (قلت: يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك، قال (فإن لزوجك عليك حق، ولزورك عليك حقا ولجسدك عليك حقا) قال (فصم صوم داود نبي الله عليه السلام فإنه كان أعبد الناس) قال: قلت يا نبي الله وما صوم داود ؟ قال كان يصوم يومًا ويفطر يومًا قال (واقرأ القرآن في كل شهر) قال قلت يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك، قال (فاقرأه في كل عشرين) قال قلت يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك قال (فاقرأه في كل عشر) قال قلت يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك، قال (فاقرأه في كل سبع ولا تزد على ذلك، فإن لزوجك عليك حقا، ولزورك عليك حقا، ولجسدك عليك حقا) قال فشددت فشدد علي قال وقال لي النبي ﷺ (إنك لا تدري لعلك يطول بك عمر) قال. فصرت إلى الذي قال لي النبي - ﷺ - فلما كبرت وددت أني كنت قبلت رخصة نبي الله ﷺ. وانظر صحيح البخاري ٢/٦٩٧ باب حق الجسم في الصوم.

٢) نفسه وانظر لقول عمر فتح الباري لابن حجر ١٢/٤٥٨ والثقات لمحمد بن حبان البستي ٢/١٥٤ وتأريخ الطبري ٣/٢٣٥ والسيرة النبوية لابن هشام ٦/٨٠.

٣) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٦/١٢٢

٤) انظر الشرح الكبير وانظر حاشية الدسوقي ٤/١٤٢.

الفصل الأول:

فيما يتعلق بشاهد الزور من الأمور:

وذلك في عشرة مباحث:

* * *

المبحث الأول:

الفرق بين الزور والبهتان والكذب:

إن الزور: هو الكذب الذي قد سُوِّي وحُسِّن في الظاهر ؛ ليُحسب أنه صدق،

وهو من قولك: زوَّرت الشيء إذا سويته وحسنته،

وفي كلام عمر: { زوَّرتُ يوم السقيفة كلاماً }،

وقيل أصله فارسي من قولهم (زُوْر) وهو القوة، وزورته قويته،

وأما البهتان: فهو مواجهة الإنسان بما لم يحبه، وقد بهته اهـ. [1]

وقال القرطبي [2]: البهتان هو الكذب المفرط الذي يتعجب منه [3]

(قلت) والكذب: هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه، سواءٌ فيه العمد والخطأ، ولا واسطة بين الصدق والكذب. اهـ. [4]

(قلت) فإن الزور والبهتان من الكذب فيحسن أن نبين شيئاً عن الكذب فنقول: الكذب محرم،

---

١) الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري ص٣٤.

٢) القرطبي المتوفى سنة (٦٧١هـ)

محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله القرطبي، من كبار المفسرين، كان من عباد الله الصالحين، له تفسير القرطبي.

مقدمة الجامع لأحكام القرآن و-ز. الديباج المذهب لابن فرحون ص٣١٧.

٣) تفسير القرطبي ٦/٨

٤) المصباح المنير ٢/ ١٨٨ (كذب).

حكم الكذب:

بيّن في الفواكه الدواني حكم الكذب فقال:

ومن الفرائض العينية على كل مكلف صون - أي كف - اللسان عن الكذب وهو الإخبار بخلاف الواقع على وجه العمد، ولو مع الشك في وقوعه،

فقد قال مالك { مَن تَحَدَّث بكلِّ ما سَمِعَ فهوَ كذّاب[1] }،

فلا ينبغي أن يتحدث المكلف إلا بما علم قطعا، أو بما سمعه، أو نقل إليه نقلا متواترا حتى يستفيض علمه ؛ لأن النبي ﷺ قال (الكذبُ يهدي إلى الفُجور، والفجورُ يهدي إلى النّار) .

وقد دل على تحريم الكذب: الكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ لعْنَة الله على الْكاذبين ﴾ ٨٩- البقرة،

وقال الله تعالى ﴿ إن الله لا يهدي من هو مُسرفٌ كذّاب ﴾ ٢٨- غافر

وقال تعالى ﴿ فويْلٌ يومئذ للْمُكذبين﴾ ١١- الطور في ايات كثيرة

وأما السنة فقوله ﷺ - لمن قال له أكذب على امرأتي يا رسول الله؟ - فقال له رسول الله ﷺ (لا خير في الكذب) فقال الرجل يا رسول الله أعدُها وأقول لها، فقال رسول الله ﷺ (لا جُناحَ عَليك) [3]

وخبر أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ (ثلاثٌ من كنّ فيه فهُو مُنافقٌ وإن صام وصلّى وزعم أنّهُ مُسلم من إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخْلف، وإذا ائتُمن خان) فذكر الكذب، وخلف الوعد، وخيانة المؤتمن.

---

١) يشير إلى قوله (كفى بالمرء إثماً أن يحدث بكل ما سمع) رواه مسلم في صحيحه في المقدمة برقم (٥-٥) ١/١٠ رواه أبو داود انظر معالم السنن لأبي سليمان الخطابي ٧/ ٢٨١ برقم (٤٨٣٧).

٢) مسند الإمام أحمد ١/ ٤٠٥، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٤/٥٢٥

٣) موطأ الإمام مالك ٢/٩٨٩، والتمهيد لابن عبد البر ١٦/ ٢٤٧، ونيل الأوطارللشوكاني ٨/٨٣

٤) أبو هريرة ٢١ق.هـ - ٥٩هـ.

عبد الرحمن بن صخر الدوسي الصحابي، أسلم سنة سبع، ولزم النبي – صلى الله عليه وسلم - وهو أكثر الصحابة رواية للحديث

الإصابة في معرفة الصحابة لابن حجر ٤/٢٠٢-٢١١ ترجمة ١١٩٠، والاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البر ٤/٢٠٢-٢١٠

٥) صحيح ابن حبان ١/٤٩٠، والأحاديث المختارة ٦/٢٣٣-٢٣٤، ومجمع الزوائد ١/١٠٧ – ١٠٨، وسنن البيهقي الكبرى ٦/٥٣٥،وسنن النسائي (المجتبى) ٨/١١٧،ومصنف ابن أبي شيبة ٥/٣١١

وأما الإجماع: فقد انعقد على حرمته في الأصل،

ولا ينافي هذا ما قاله ابن رشد [1] من أن الكذب على خمسة أقسام:

أحدها الوجوب، وهو ما كان لإنقاذ نفس معصومة، أو مال معصوم من السطو، حتى لو حلف في تلك الحالة لا كفارة عليه عند التتائي [2] وعليه الكفارة عند الناصر اللقاني [3] وهو من الغموس التي تغمس صاحبها في الوزر.

وحرام، وهو قسمان:

قسم تكفره التوبة، كالإخبار عن الشي بخلاف ما هو عليه لغير ضرورة.

والثاني: أن يقتطع به حق امرئ مسلم، فتجب منه التوبة، ويطلب من صاحب الحق المسامحة، والبراءة من حقه.

ومندوب، كإخباره الكفار بقوة المسلمين، بحيث يظفرون على الكفار.

ومباح، الكذب بين المسلمين ترغيباً لهم في الصلح وزوال العداوة بينهم.

ومكروه، كالكذب على الزوجة ونحو العبد، وقيل. إنه مباح لتطييب خاطر من ذكر، والأول أظهر لقول الرسول ﷺ (لا خَيرَ فِي الكَذِب) [4] اهـ.[5]

* * *

---

1) ابن رشد ٤٥٠ – ٥٢٠ هـ

محمد بن أحمد بن رشد أبو الوليد، قاضي قرطبة، من أعيان المالكية، له التآليف النافعة.

بغية الملتمس للضبي ص٤٠، و توشيح الديباج للقرافي ص٢٤٢ – ٢٤٣.

2) / التتائي المتوفى سنة (٩٢٤هـ)

محمد بن إبراهيم بن خليل التتائي من فقهاء المالكية له فتح الجليل شرح مختصر خليل، وغيره.

نيل الابتهاج ص٣٣٥. وشجرة النور ٢٧٢.

3) ناصر الدين اللقاني المتوفى سنة (٩٥٨هـ)

محمد بن حسن بن علي بن عبد الرحمن، ناصر الدين، الإمام العلامة المحقق الفهامة بقية السلف خير الخلف، كان لا يفتر عن العلم طول نهاره،

توشيح الديباج للقرافي ص٢٠٢ ت.١٩١

4) تقدم قبل قليل.

5) الفواكه الدواني ٢/ ٣٧٨. بتصرف يسير. وانظر تفسير القرطبي ١٠/١٧٩ وما بعدها.

المبحث الثاني:

الفرق بين الباطل والزور:

الفرق بين الباطل والزور: إن الباطل أعم من الزور؛ لأن الباطل بالنسبة للواقع، والزور بالنسبة لعلم الشاهد، فقد يشهد بشيء يعلمه، ويكون المدعى عليه قد قضاه أو أبرئ منه، أو أحيل عليه، ولا مضرة على الشاهد بذلك بخلاف شهادة الزور فإنها تعمد الإخبار بغير ما يعلم.[1]

بيانه: يكون الباطل إذا شهد بخلاف الواقع سواء كان الشاهد يعلم أن ما شهد به خلاف الواقع أو لا يعلم ذلك، ويكون الزور بالنسبة لعلم الشاهد أي بأن شهد بما لم يعلم، كان ما شهد به موافقا للواقع أو خلاف الواقع، فبينهما عموم وخصوص وجهي، فإذا شهد بما هو خلاف الواقع مع علمه أنه خلاف الواقع، كان باطلاً وزورا،

وإذا شهد بخلاف الواقع، وكان لا يعلم أنه خلاف الواقع - كما في الصورة التي ذكرناها - كان ذلك باطلاً لا زورا،

وإذا شهد بما هو مطابق للواقع وهو لا يعلم به، كان ذلك زوراً لا باطلاً اهـ.[2]

* * *

المبحث الثالث:

حكم شهادة الزور:

ذكرُ حكم شهادة الزور بعد الكذب من باب ذكر الخاص بعد العام، لأن الزور مختص بالشهادة[3] والكذب يعم كل كلام يخالف الواقع.

وحرمة شهادة الزور ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة[4].

---

١) الشرح الكبير ٤/١٤٢. بتصرف.

٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/١٤٢ بتصرف.

٣) الفواكه الدواني ٢/ ٢٧٨

٤) الفواكه الدواني ٢/٢٧٨ وقد تكلم عن ذلك بنحو ما بينا. بتصرف يسير.

فأما الكتاب:

١- فقوله تعالى ﴿ **فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ** ﴾(٣٠) الحج.

٢- ذكر كثير من المفسرين حديث رسول الله ﷺ الذي رواه خزيم بن فاتك الأسدي[١] أن رسول الله ﷺ: صلى صلاة الصبح، فلما انصرف قام قائماً فقال (عُدِلَت شَهادَةُ الزُّوْرِ الإِشرَاكَ باللهِ) ثلاث مرات، ثم تلا هذه الآية ﴿ **فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ** ﴾[٢].

٣- وقوله تعالى ﴿**وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا**﴾(٧٢) الفرقان، قال علي بن أبي طلحة، ومحمد بن علي: المعنى لا يشهدون بالزور من الكذب، لا من المشاهدة اهـ.[٣]

٤- وقوله ﴿ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ﴾ (٣٦) الإسراء. قال محمد بن الحنفية[٤]: هي شهادة الزور.[٥]

وأما السنة:

ففي الصحيحين أنه ﷺ قال (أَلا أُنَبِّئُكُمْ بأَكبَرِ الكَبَائِرِ) قلنا بلى يا رسول الله قال (الإِشرَاكُ باللهِ، وعُقوقُ الوَالدَين)، وكان متكئا فقال ﷺ (أَلا وَقَوْلُ الزُّورِ، وشَهادَةُ الزُّورِ) فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت[٦].

---

١) خزيم الأسدي المتوفى في خلافة معاوية
هو خزيم بن شداد بن عمرو بن فاتك نسب إلى جد أبيه صحابي شهد الحديبية، مات بالرقة
تقريب التهذيب لابن حجر ١/ ٢٢٣ ترجمة ١١٦.

٢) مسند الإمام أحمد ١٧٨/٤ وسنن أبي داود ٣/ ٣٠٥-٣٠٦ واللفظ له. وسنن الترمذي ٤/ ٥٤٧. مجمع الزوائد ٢٠٠/٤ وسنن ابن ماجه ٧٩٤/٢. وسنن البيهقي الكبرى ١٠ /١٢١. المعجم الكبير للطبراني ١٠٩/٩. فيض القدير ١٥٤/٤ تلخيص الحبير ١٩٠/٤.

٣) تفسير القرطبي ١٣/ ٨٠.وانظر زاد المسير في علم التفسير ٤٢٩/٥.

٤) محمد بن الحنفية ٢١-٨١هـ
محمد بن علي بن ابي طالب، الهاشمي القرشي أبو القاسم، أحد الأبطال الأشداء، أمه خولة بنت جعفر الحنفية فنسب إليها، كان يقول الحسن والحسين أفضل مني وأنا أعلم منهما.
طبقات ابن سعد ٦٦/٥.صفة الصفوة ٤٢/٢.

٥) تفسير الطبري ١٥/ ٨٦. تفسير ابن كثير ٤٠/٣.تفسير القرطبي ١٠/ ٢٥٧.فتحُ القدير للشوكاني ٢٢٩/٣.

٦) صحيح البخاري ٣٩٣/٣ صحيح مسلم ٩١/١ المستدرك على الصحيحين ١٦٥/١ سنن الترمذي ٤/ ٣١٢ سنن البيهقي الكبرى ١٢١/١٠. مسند الإمام أحمد ٣ /١٣١.

وانعقد **الإجماع** على تحريمها[1]

والشهادة بالزور محرمة في الأديان جميعها حتى إنها معادلة - والعياذ بالله للإشراك به.[2]

* * *

المبحث الرابع:

نسبة شهادة الزور للكبائر

شهادة الزور من أكبر الكبائر [3] لما يأتي:

١ - عن عبد الرحمن بن أبي بكرة [4] عن أبيه [5] ﷺ قال كنا عند رسول الله ﷺ فقال (ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟) ثلاثاً الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور (أو قول الزور) وكان رسول الله ﷺ متكئاً فجلس، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت (وتقدم قبل قليل).

٢ - وعن أنس [6] عن النبي ﷺ في الكبائر قال (الشركُ بالله، وعقوقُ الوالدين، وقتلُ النفس، وقولُ الزُّور). [7]

١) الفواكه الدواني ٢/٢٧٨

٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام للمحامي علي حيدر ص٤٠٦

٣) الحاوي للماوردي ٢٠/٣٩١، المغني لابن قدامة ١٤/ ٢٦١،روضة الطالبين ١١/١٤٥، تفسير ابن كثير ١/٣٣٨)

٤) عبد الرحمن بن أبي بكرة المتوفي سنة (٩٦هـ)

هو عبد الرحمن بن نفيع بن الحارث الثقفي، ثقة

تقريب التهذيب لابن حجر ١/٤٧٤ ترجمة ٨٨٢

٥) أبو عبد الرحمن المتوفى سنة (٥١هـ)

نفيع بن الحارث بن كلدة بن عمرو الثقفي، أبو بكرة، صحابي، أسلم بالطائف، ثم نزل البصرة، ومات بها.

تقريب التهذيب لابن حجر ٢/ ٣٠٦ ترجمة ١٣٩.

٦) أنس بن مالك ١٠ق.هـ - ٩٣هـ.

ابن النضر النجاري الخزرجي الأنصاري، أبو ثمامة، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم مات بالبصرة

طبقات ابن سعد ٧/١٠،صفة الصفوة لابن الجوزي ١/٢٧٥

٧) صحيح مسلم (١) كتاب الإيمان (٣٨) باب بيان الكبائر وأكبرها برقم (١٤٣-٨٧)١/٩١

٣- وعن خزيم بن فاتك الأسدي أن رسول الله ﷺ. صلى صلاة الصبح، فلما انصرف قام قائماً فقال. (عَدَلَتْ شَهَادَةُ الزورِ الإِشرَاكَ بِالله) ثلاث مرات، ثم تلا هذه الآية **﴿فاجْتَنبُوا الرّجْسَ مِنْ الأوْثانِ واجْتَنبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾** [1] وقد تقدم.

٤- وعن أبي حنيفة [2] قال كنت عند محارب بن دثار [3] - وهو قاضي الكوفة - فجاء رجل فادعى على رجل حقا، فأنكره، فأحضر المدعي شاهدين، فشهدا له، فقال المشهود عليه. والذي به تقوم السماء والأرض لقد كذبا عليّ في الشهادة، وكان محارب بن دثار متكئاً فاستوى جالسا، وقال: سمعت ابن عمر يقول. سمعت رسول الله ﷺ يقول (إِنَّ الطَيرَ لَتَخفِقُ بِأَجْنِحَتِهَا، وَتَرْمِي مَا فِي حَوَاصِلِهَا، مِن هَولِ يَومِ القِيامَةِ، وَإِنَّ شاهِدَ الزُّورِ لا تَزُولُ قدمَاهُ حَتى يَتَبَوَّأَ مَقعَدَهُ مِن النَّارِ) فإن صدقتما فاثبتا، وإن كذبتما فغطيا رؤوسكما وانصرفا، فغطيا رؤوسهما وانصرفا. [4].

* * *

المبحث الخامس:

شهادة الزور وكتمان الشهادة:

قال ابن عباس [5] وغيره رضي الله عنهما:

شهادة الزور من أكبر الكبائر وكتمانها كذلك، ولهذا قال ﷺ **﴿ولا تَكْتُمُوا الشهادة ومنْ يكْتُمْها فإنّهُ آثمٌ قلْبُهُ واللّهُ بما تعْملُون عليمٌ﴾** (٢٨٣) **البقرة**. يعني فاجر قلبه،

---

١) مسند الإمام أحمد ١٧٨/٤.سنن أبي داود ٣/ ٣٠٥-٣٠٦ واللفظ له. سنن الترمذي ٤/ ٥٤٧. مجمع الزوائد ٤/٢٠٠ سنن ابن ماجه ٧٩٤/٢. سنن البيهقي الكبرى ١٠ /١٢١. المعجم الكبير للطبراني ١٠٩/٩. فيض القدير ١٥٤/٤ تلخيص الحبير ١٩٠/٤. وانظر أحكام القرآن للجصاص ٧٧/٥.

٢) في سير أعلام النبلاء للذهبي ٢١٨/٥. ذكر القصة عن عبد الملك بن عمير وليس عن أبي حنيفة.

٣) محارب بن دثار المتوفى سنة (١١٦هـ)

ابن كردوس السدوسي الشيباني الكوفي، أبو مطرف قاضي الكوفة فقيه حسن السيرة شجاع.

تهذيب التهذيب ٤٩/١٠. شذرات الذهب لابن العماد ١٥٢/١.

٤) رواه البيهقي في السنن الكبرى ١٠ /١٢٢.سنن ابن ماجة ٧٩٤/٢. المستدرك للحاكم ٩٨/٤

٥) ابن عباس ٣ق.هـ - ٦٨هـ.

عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، الهاشمي القرشي، أبو العباس، ابن عم النبي ﷺ

الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٣٣٠/٢ ٣٣٤ ترجمة ٤٧٨١ الاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البر ٣٥٠/٢ ٣٥٧

قال وهذه كقوله تعالى ﴿يا أيُها الَّذينَ آمنُوا كُونُوا قوّامينَ بالْقسْط شهداء لله ولوْ على أنفسكمْ أو الْوالِدينِ والأقْربين إنْ يكُنْ غنيًا أوْ فقيرًا فاللّهُ أوْلى بهما فلا تتبعُوا الْهوى أنْ تعْدلُوا وإنْ تلْوُوا أوْ تُعْرضُوا فإنَّ الله كان بما تعْملُون خبيرًا﴾ (١٣٥) النساء.

وهكذا قال ههنا﴿ولا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ واللَّهُ بِمَا تعْملُون عليمٌ﴾ (٢٨٣) البقرة اهـ.[1].

(قلت) وإذاً فكما يعاقب الرجل على شهادة الزور يعاقب على كتمان الشهادة[2]

وقال الطبري [3] في تفسيره: عند قوله تعالى ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم﴾ وهذا خطاب من الله - عز وجل - للشهود الذين أمر المستدين ورب المال بإشهادهم، فقال لهم (ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا) (ولا تكتموا) أيها الشهود بعد ما شهدتم شهادتكم عند الحكام كما شهدتم على ما شهدتم عليه، ولكن أجيبوا من شهدتم له إذا دعاكم لإقامة شهادتكم على خصمه على حقه عند الحاكم الذي يأخذ له بحقه، ثم أخبر الشاهد جل ثناؤه - ما عليه في كتمان شهادته وإبائه من أدائها والقيام بها عند حاجة المستشهد إلى قيامه بها عند حاكم أو ذي سلطان، فقال (ومن يكتمها) يعني ومن يكتم شهادته (فإنه آثم قلبه) يقول فاجر قلبه، مكتسب بكتمانه إياها معصية الله.

ثم نقل بسنده عن الربيع [4] في قوله تعالى ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه

---

١) تفسير ابن كثير ١/٣٣٨. وانظر البحر الرائق ٧/١٢٧. النكت والفوائد السنية ٢/٤٧٥. التمهيد لابن عبد البر ١٧/٢٩٧

٢) النكت والفوائد السنية ٢/٤٧٥.

٣) الطبري ٢٢٤ - ٣١٠ هـ

محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر، المؤرخ المفسر الإمام، عرض عليه القضاء وولاية المظالم فأبى. له تاريخ الطبري والتفسير وغيرهما، تذكرة الحفاظ للذهبي ٢/٣٥١. البداية والنهاية لابن كثير ١١/١٤٥

٤) الربيع ٢٨٨-٣٣٣هـ

لعله، ربيع بن سليمان بن عطاء الله، أبو سليمان، المفسر، يرجع نسبه إلى قريش، قتل شهيداً في حصار المهدية ترتيب المدارك خ. والأعلام للزركلي ٣/١٥

آثم قلبه﴾ فلا يحل لأحد أن يكتم شهادة هي عنده، وإن كانت على نفسه والوالدين، ومن يكتمها فقد ركب إثمًا عظيمًا.

وبسنده عن السدي [1] في قوله ﴿ ومن يكتمها فإنه آثم قلبه ﴾ يقول فاجر قلبه.

وعن ابن عباس قال: أكبر الكبائر الإشراك بالله: لأن الله يقول ﴿ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار﴾ وشهادة الزور، وكتمان الشهادة: لأن الله عز وجل يقول ﴿ ومن يكتمها فإنه آثم قلبه ﴾ [2]

* * *

المبحث السادس:

معنى المثل السائر (كلابس ثوبي زور)

قال ابن حجر [3] في فَتح الباري - عند قول البخاري [4] عن أسماء [5] رضي الله عنها أن امرأة قالت: يَا رسول الله إن لي ضرة، فهل علي جناح إن تشبعت من زوجي غير الذي يعطيني؟ فقال رسول الله ﷺ (المُتَشَبِّعُ بِمَا لَمْ يُعْطَ كَلابِسِ ثَوبَي زُورٍ). [6]

---

١) السدي المتوفى سنة (١٢٨هـ)

إسماعيل بن عبد الرحمن السدي، تابعي، صاحب التفسير والمغازي والسير، عارف بالوقائع والأيام.

النجوم الزاهرة للسيوطي ١/٣٠٨. الأعلام ١/٣١٧.

٢) تفسير الطبري ٣/١٤١.

٣) ابن حجر ٧٧٣-٨٥٢هـ

أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، بن حجر، من أئمة العلم.

البدر الطالع للشوكاني ١/٨٧ ترجمة ٥١. الضوء اللامع ٢/٣٦.

٤) البخاري ١٩٤-٢٥٦هـ

محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله حبر الإسلام الحافظ، له الجامع الصحيح وغيره.

تأريخ بغداد للخطيب البغدادي ٢/٤-٣٦. تذكرة الحفاظ للذهبي ٢/١٣٢.

٥) أسماء المتوفاة سنة (٧٣هـ)

أسماء بنت أبي بكر الصديق القرشية، صحابية، من الفضليات، أخت عائشة لأبيها، أم عبد الله بن الزبير.

طبقات ابن سعد ٨/١٨٢. حلية الأولياء للأصفهاني ٢/٥٥.

٦) صحيح البخاري ٥/٢٠٠١.صحيح مسلم برقم (١٢٦ - ٢١٢٩) ٣/ ١٦٨١. سنن الترمذي ٤/٣٧٩ برقم (٢٠٣٤). سنن أبي داود ٤/٢٩٩ برقم (٤٩٩٧) مسند أحمد ٦/٩٠ صحيح ابن حبان ٨/٢٠٤ تفسير ابن كثير ١/٥.مجمع الزوائد ٤/١٤٩. السنن الكبرى للبيهقي ٥/٢٩٢.

قال ابن حجر: أشار بهذا إلى ما ذكره أبو عبيد[1] في تفسير الحبر قال: قوله (المتشبع) أي المتزين بما ليس عنده يتكثر بذلك، ويتزين بالباطل. كالمرأة تكون عند الرجل ولها ضرة، فتدعي من الحظوة عند زوجها أكثر مما عنده، تريد بذلك غيظ ضرتها، وكذلك هذا في الرجال،

قال: وأما قوله (كلابس ثوبي زور) فإنه الرجل يلبس الثياب المشبهة لثياب الزهاد يوهم أنه منهم، ويُظهِر من التخشع والتقشف أكثر مما في قلبه منه،

قال: وفيه وجه آخر: أن يكون المراد بالثياب الأنفس، كقولهم: فلان نقي الثوب، إذا كان بريئاً من الدنس، وفلان دنس الثوب، إذا كان مغموصاً عليه في دينه،[2]

وقال الخطابي[3]: الثوب مثل، ومعناه أنه صاحب زور وكذب، كما يقال لمن وصف بالبراءة من الأدناس: طاهر الثوب، والمراد به نفس الرجل.

وقال أبو سعيد الضرير[4]: المراد به أن شاهد الزور قد يستعير ثوبين يتجمل بهما ليوهم أنه مقبول الشهادة اهـ.

وهذا نقله الخطابي عن نعيم بن حماد[5] قال: كأن يكون في الحي الرجل له هيئة

---

١) أبو عبيد ١٥٧ - ٢٢٤هـ

القاسم بن سلام البغدادي القاضي أحد الأعلام، قال ابن راهويه: أبو عبيد أوسعنا علماً وأكثرنا أدباً، إنا نحتاج إلى أبي عبيد وأبو عبيد لا يحتاج إلينا

طبقات الحفاظ ص١٨٢ ترجمة ٤٠٤ تهذيب التهذيب ١٥/١٤٥ ت ٥٣٧٨

٢) غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي ٢/٢٥٢ نقله ابن حجر بتصرف واختصار وقد استشهد بأبيات من الشعر

٣) الخطّابي ٣١٩-٣٨٨هـ

حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، البستي، أبو سليمان فقيه محدث، من نسل زيد بن الخطاب، له الكتب النافعة

وفيات الأعيان لابن خلكان ١/١٦٦. إنباه الرواة للقفطي ١/١٢٥

٤) الضرير ٥٢٢ - ٥٨٤ هـ

محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن المسعودي، أبو سعيد، فقيه محدث لغوي، له شرح المقامات في خمس مجلدات كبار

سير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/٤٠. وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٦٥٨-٦٥٩

٥) نعيم المتوفى سنة (٢٢٨هـ)

نعيم بن حماد بن معاوية الخزاعي، أبو عبد الله المروزي الحافظ، صاحب التصانيف وثّقه الكثير.

خلاصة تهذيب تهذيب الكمال ص٣-٤.سؤالات ابن جنيد لابن معين ص٢٤٢ت ٥٢٨ ثقة

وشارة فإذا احتيج إلى شهادة زور، لبس ثوبيه، وأقبل، فشهد فقُبل لنبل هيئته وحسن ثوبيه، فيقال أمضاها بثوبيه، يعني الشهادة، فأضيف الزور إليهما، فقيل كلابس ثوبي زور[1].

وأما حكم التثنية في قوله ثوبي زور، فللإشارة إلى أن كذب المتحلي مثنى: لأنه كذب على نفسه بما لم يأخذ، وعلى غيره بما لم يعط، وكذلك شاهد الزور يظلم نفسه ويظلم المشهود عليه.

وقال الداودي[2] في التثنية إشارة إلى أنه كالذي قال الزور مرتين مبالغة في التحذير من ذلك.

وقيل: إن بعضهم كان يجعل في الكم كماً آخر: يوهم أن الثوب ثوبان، قاله ابن المنير[3] قلت ونحو ذلك ما في زماننا هذا فيما يعمل في الأطواق، والمعنى الأول أليق.

وقال ابن التين[4] هو أن يلبس ثوبي وديعة، أو عارية يظن الناس أنهما له، ولباسهما لا يدوم، ويفتضح بكذبه، وأراد بذلك تنفير المرأة عما ذكرت خوفاً من الفساد بين زوجها

---

١) معالم السنن لأبي سليمان الخطابي ٧/٢٨٥. نقل ابن حجر عنه بتصرف.

٢) الداودي ٣٧٤ - ٤٦٧هـ

عبد الرحمن بن محمد بن المظفر بن محمد الداودي أبو الحسن جمال الإسلام فقيه محدّث تتلمذ على أبي حامد الإسفراييني.

المنتظم لابن الجوزي ٨/٤٩٦. طبقات الشافعية للسبكي ٣/٢٢٨-٢٢٩.

٣) ابن المنيِّر ٦٢٩-٦٩٥هـ

علي بن محمد بن منصور بن أبي القاسم الجذامي اسكندري (أبو الحسن زين الدين بن المنير) محدّث له شرح الجامع الصحيح، والمتواري عن تراجم البخاري.

نيل الابتهاج للتنمبكتي ص٢٠٢-٢٠٤، هدية العارفين ١/٧١٤.

٤) ابن التين ٦١١هـ

عبد الواحد بن التين أبو محمد السفاقسي المغربي المالكي المحدث الفقيه المفسر، له المخبر الفصيح في شرح الجامع الصحيح.

شجرة النور الزكية لمحمد حسنين ص٢٨٢-٢٨٣. سلوة الأنفاس للمغربي ٢/١٤٦.

وضرتها، ويورث بينهما البغضاء، فيصير كالسحر الذي يفرق بين المرء وزوجه، وقال الزمخشري [1] في الفائق [2]:

المتشبع: المتشبع على معنيين:

أحدهما: المتكلف إسرافاً في الأكل، وزيادة في الشبع، حتى يمتلئ ويتضلع،

والثاني: المتشبه بالشبعان وليس به، وبهذا المعنى الثاني استعير للتحلي بفضيلة لم يرزقها، وليس من أهلها، وشبه بلابس ثوبي زور، أي ذي زور، وهو الذي يتزور على الناس؛ بأن يظهر بزي أهل الزهد ويلبس لباس ذوي التقشف رياء، وأضاف الثوبين إلى الزور؛ لأنهما لما كانا ملبوسين لأجله سوغ إضافتهما إليه، وأراد بالتثنية أن المتحلي بما ليس فيه، كمن لبس ثوبي الزور ارتدى بأحدهما واتزر بالآخر، كما قيل:

فلا أب وابناً مثل مروان وابنه إذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا [3]

فالإشارة بالإزار والرداء إلى أنه متصف بالزور من رأسه إلى قدمه،

ويحتمل أن تكون التثنية إشارة إلى أنه حصل بالتشبع حالتان مذمومتان: فقدان ما يتشبع به، وإظهار الباطل،

وقال المطرزي [4] هو الذي يُرى أنه شبعان وليس كذلك اهـ. [5]

(قلت) أستطيع أن أقول: إن شاهد الزور ضر نفسه وضر غيره: ضر نفسه بارتكاب هذه الكبيرة، بل التي هي من أكبر الكبائر، وضر غيره إذ أطعمه الحرام وأوقعه في الآثام، فهو لابس ثوبي زور، وتقدم في كلام الخطابي نحوه. اهـ. والله أعلم

---

(1) الزمخشري ٤٦٧ - ٥٣٨هـ.

محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري جار الله، أبو القاسم، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والأدب له الكتب الكثيرة.

الفوائد البهية للكنوي ص٢٠٩. وفيات الأعيان لابن خلكان ٨١/٢

(2) ٢١٦/٢ ما ذكره عن الزمخشري هنا فهو بالمعنى وبزيادة فيه

(3) ذكر البيت القرطبي في تفسيره ٢/ ٤٠٩. وانظر تحفة الأحوذي ١٥٥/٦. ذكر عجز البيت كما ذكره في الفتح

(4) المطرزي ٥٣٨ - ٦١٠ هـ

ناصر بن عبد السيد أبي المكارم أبو الفتوح الخوارزمي أديب لغوي من فقهاء الحنفية.

بغية الوعاة ص٤٠٢. وفيات الأعيان لابن خلكان ١٥١/٢

(5) فتحُ الباري شرح صحيح البخاري ٣١٨/٩برقم (٥٢١٩). بتصرف.

المبحث السابع:

ما يتلفه الشاهد بشهادة الزور

حصر السُغدي [1] - في كتابه النتف في الفتاوى - ما يتلفه الشاهدان بشهادة الزور في ثمانية أشياء:

١- إتلاف النفس، بأن يشهدا على إنسان أنه قتل فلاناً عمداً فقضى القاضي بشهادتهما، وقتل المشهود عليه، ثم رجعا .

٢- إتلاف بعض النفس، بأن يشهدا على رجل بالسرقة فيحكم القاضي بقطع يده ثم يرجعا عن الشهادة.

٣- إتلاف المال، بأن يشهدا أن لفلان على فلان ألف درهم فيحكم القاضي بها ويلزمه المال ثم يرجعا عن الشهادة،

٤- إتلاف المتاع، بأن يشهدا على رجل أن هذه الدار ليست له وإنما هي لفلان فيحكم القاضي بها ثم يرجع الشاهدان.

٥- إتلاف الملك، بأن يشهدا أن فلاناً أعتق عبده أو دبره أو استولد الأمة فيقضي به القاضي ثم يرجع الشاهدان عن الشهادة.

٦- إتلاف النكاح والطلاق، بأن يشهدا بنكاح امرأة لرجل والرجل يدعيها، والمرأة تنكره، فقضى القاضي بذلك، ثم يرجعا عن الشهادة، أو يشهدا لامرأة بالطلاق والرجل ينكره، فيقضي به القاضي، ثم يرجع الشاهدان.

٧- إتلاف حق. وذلك كالعفو عن القصاص أو الشفعة، بأن يشهدا أن فلانا ترك شفعته في الدار الفلانية، أو عفا عن القصاص فيحكم القاضي به، ثم يرجعا عن الشهادة.

---

١) السُغدي المتوفى سنة (٤٦١هـ)

علي بن الحسين، الفقيه الحنفي، له النتف في الفتاوى

تاج التراجم لابن قطلوبغا ص٣٢ الجواهر المضية للقرشي ١/٣٦١-٣٦٢.

٨- إتلاف عقد، أو إلزام عقد من العقود، بأن يشهد الشاهدان على بيع والبائع ينكره، ثم يحكم القاضي به، ثم يرجع الشاهدان.[1]

ويمكن أن نلخص هذه الأمور بأن شهادة الزور تتلف:

الأموال، والأنفس، والحقوق، والالتزامات.

* * *

المبحث الثامن:
ما يستحب للقاضي فعله مع الشاهد

بعد أن عرفنا ما يتلفه شاهد الزور من الأمور، فينبغي للقاضي أن يستفصل من الشاهد حتى يتمكن من معرفة صحة شهادته من تزويرها.

قال الشيرازي[2] وإن شهد عنده شهود وارتاب بهم، فالمستحب أن يسألهم عن تحمل الشهادة، ويفرقهم، ويسأل كل واحد منهم على انفراد عن صفة التحمل ومكانه وزمانه، لما روى أن أربعة شهدوا على امرأة بالزنا عند دانيال[3] ففرقهم وسألهم فاختلفوا، فدعا عليهم فنزلت عليهم نار من السماء فأحرقتهم.[4]

---

١) النتف في الفتاوى لأبي الحسن علي بن الحسين بن محمد السغدي ٢/٨٠٤-٨٠٨. باختصار

٢) الشيرازي ٣٩٣ - ٤٧٦ هـ

إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله، أبو إسحاق، شيخ الإسلام علمًا وعملا وورعًا كان الطلبة يرحلون إليه من المشرق والمغرب

طبقات الشافعية للإسنوي ٢/٧ ترجمة ٦٧٢، طبقات الشافعية للسبكي ٣/٨٨

٣) دانيال القرن السادس قبل الميلاد

هو فتى إسرائيلي جاء في أحد كتب العهد القديم أنه أسر ونقل من بابل إلى أورشليم

الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال ١/٧٧٩

٤) هكذا هي في المهذب ٢/٢٩٦ وهي في السنن الكبرى للبيهقي ٨/٢٣٥ عن أبي إدريس في قصة سوسن قال كان دانيال (أول من فرق بين الشهود، فقال لأحدهما ما الذي رأيت؟ قال رأيت سوسن تزني في البستان برجل شاب، قال في أي مكان؟ قال تحت شجرة الكمثرى، ثم دعا بالآخر، فقال ما تشهد؟ قال أشهد أني أبصرت سوسن تزني في البستان تحت شجرة التفاح، قال فدعا الله عليهما فجاءت من السماء نار فأحرقتهما، وأبرأ الله سوسن اهـ

ومثل هذا وقع لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقد قال الأصبغ بن نباتة [1]: إن شاباً شكا إلى علي رضي الله عنه نفرًا فقال: إن هؤلاء خرجوا مع أبي في سفر، فعادوا ولم يعد أبي، فسألتهم عنه فقالوا: مات، فسألتهم عن ماله؟ فقالوا: ما ترك شيئا – وكان معه مال كثير – وترافعنا إلى شريح، فاستحلفهم وخلى سبيلهم، فدعا علي رضي الله عنه بالشرط فوكل بكل رجل رجلين، وأوصاهم ألا يمكنوا بعضهم أن يدنو من بعض، ولا يدعو أحدًا يكلمهم، ودعا كاتبه، ودعا أحدهم، فقال: أخبرني عن أبي هذا الفتى، في أي يوم خرج معكم؟ وفي أي منزل نزلتم؟ وكيف كان سيركم؟ وبأي علة مات؟ وكيف أصيب بماله؟ وسأله عمن غسله ودفنه، ومن تولى الصلاة عليه؟ وأين دفن ونحو ذلك، والكاتب يكتب، ثم كبر علي رضي الله عنه فكبر الحاضرون، والمتهمون لا علم لهم إلا أنهم ظنوا أن صاحبهم قد أقر عليهم، ثم دعا آخر بعد أن غيّب الأول عن مجلسه، فسأله كما سأل صاحبه، ثم الآخر كذلك، حتى عرف ما عند الجميع فوجد كل واحد منهم يخبر بضد ما أخبر به صاحبه، ثم أمر برد الأول فقال: يا عدو الله قد عرفت غدرك وكذبك بما سمعت من أصحابك، وما ينجيك إلا الصدق، ثم أمر به إلى السجن، وكبر وكبر معه الحاضرون، فلما أبصر القوم الحال، لم يشكو أن صاحبهم أقر عليهم، فدعا آخر منهم فهدده، فقال: يا أمير المؤمنين! والله لقد كنت كارهًا لما صنعوا، ثم دعا الجميع فأقروا بالقصة، واستدعى الذي في السجن، وقيل له: قد أقر أصحابك، ولا ينجيك سوى الصدق، فأقر بمثل ما أقر به القوم، فأغرمهم المال وأقاد منهم بالقتيل اهـ.[2]

وإن فرقهم فاختلفوا، سقطت شهادتهم، وإن اتفقوا، وعظهم؛ لما روى أبو حنيفة – رحمه الله – قال: كنت جالسا عند محارب بن دثار – وهو قاضي الكوفة – فجاءه رجل فادعى على رجل حقا، فأنكره، فأحضر المدعي شاهدين، فشهدا له، فقال المشهود عليه: والذي تقوم به السموات والأرض لقد كذبا علي في الشهادة، وكان محارب بن دثار متكئا، فاستوى جالسا وقال: سمعت ابن عمر يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إنَّ الطَيرَ

---

1) الأصبغ المتوفى بعد المائة هـ

هو الإصبغ بن نُباتة التميمي الحنظلي الكوفي أبو القاسم، متروك، رمي بالرفض.

تقريب التهذيب لابن حجر ٨١/١ ت. ٦١٣.

2) الطرق الحكمية ص٧١-٧٢.

لَتخفِقُ بِأَجنِحَتِها، وتَرمِي بِما فِي حَواصِلِها، مِن هَولِ يَومِ القِيامَة، وإنَّ شَاهِدَ الزُّورِ لا تَزُولُ قَدَماهُ حتى يَتبوَّأَ مَقعَدَهُ مِن النَّار) فإن صدقتما فاثبتا، وإن كذبتما فغطيا على رؤوسكما وانصرفا، فغطيا رؤوسهما وانصرفا اهـ.[1].

وقال الشافعي وإذا أمكن بحال أن لا يكون شاهد زور، أو شبه عليه بما يغلط به مثله قيل له: لا تقدمن على شهادة إلا بعد إثبات، ولم يعزره اهـ.[2]

وقال ابن قدامة[3] ولا بأس أن يعظ الشاهدين، كما روي عن شريح[4] أنه كان يقول للشاهدين إذا حضرا، يا هذان، ألا تريان؟ أني لم أدعكما، ولست أمنعكما أن ترجعا، وإنما يقضي على هذا أنتما، وأنا متقٍ بكما، فاتقيا، وفي لفظ فإني بكما أقضي اليوم، وبكما أتقي يوم القيامة اهـ. ثم ذكر قصة محارب بن دثار[5]

* * *

المبحث التاسع: شرط الرجوع عن الشهادة:

يشترط للرجوع عن الشهادة – كما يشترط للشهادة – أن يكون عند القاضي، سواء كان الرجوع عند القاضي الأول أم كان عند غيره؛ لأن الشهادة تختص بمجلسه فيختص الرجوع بما تختص به الشهادة وهو مجلس القاضي[6]

ولأن الرجوع فسخ للشهادة وهو ضدها، فكما أنه يجب أن تكون الشهادة في حضور

---

١) المهذب للشيرازي ٢/٢٩٦. وتقدم تخريج حديث محارب بن دثار ص٦

٢) الأم ٧/ ١٢٧ – ١٢٨

٣) ابن قدامة ٥٤١– –٦٢٠ هـ

عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، أبو محمد، فقيه مجتهد له المغني وغيره

سير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/١٥٨–١٦٠ شذرات الذهب لابن العماد ٥/٨٨–٩٢.

٤) شريح المتوفى سنة (٧٨هـ)

شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي، أبو أمية، من أشهر القضاة الفقهاء، ثقة مأمون، شاعر أديب.

تقريب التهذيب لابن حجر ١/ ٣٤٩ ت.٥٩١ شذرات الذهب لابن العماد ١/٨٥

٥) المغني لابن قدامة ١٤/٥١–٥٢

٦) بدائع الصنائع للكاساني ٦/٢٧٧. شرح مجلة الأحكام العدلية ٤/ ٤١٧ م١٧٣١ المهذب للشيرازي ٢/٧٢.

القاضي يشترط أن يكون فسخها في حضوره، كما أن الرجوع هو توبة عن كبيرة الشهادة الكاذبة، ويجب أن تكون التوبة بحسب الجناية.[1]

ولا اعتبار لرجوع الشهود في غير مجل القاضي، ولا يترتب على هذا الرجوع تعزير وتشهير أو ضمان، حتى إنه لو رجع الشهود في حضور المحكمة فلا اعتبار لذلك الرجوع[2].

* * *

المبحث العاشر:

شهادة الزور بين الشرط والسبب والمباشرة

ما يحصل الموت عقبه ينقسم إلى ثلاثة أقسام شرط وعلة (مباشرة) وسبب،

فالشرط. هو الذي يحصل الموت عنده، كمن حفر بئراً فجاء أخر فردى ثالثاً بها، فإن الموت بالتردية، لكن الحفر شرط؛ لأن الموت يحصل عند الحفرة،

وكذلك الممسك مع القاتل، فلو أن إنساناً أراد قتل أخر، ففر منه ولم يستطع القاتل اللحاق به، فأمسك به رجل له حتى قتله، فالموت بالقتل، لكن الإمساك شرط، إذ لولا الإمساك لنجا المقتول،

وأما العلة فهي التي تولد الموت، ولذلك تسمى المباشرة، وهي على نوعين

إما بواسطة، وإما بغير واسطة،

فالموت بغير واسطة: كمن حز رقبة رجل بسكين حتى مات، فهذا موت بغير واسطة؛ لأن الموت يحصل بالحز بالسكين،

---

١) يريد أن يقول لما كانت الشهادة أمام القاضي فهي علانية، فلابد من أن يكون الرجوع علانية أمام القاضي لأنه استدل بحديث معاذ بن جبل قال قلت يا رسول الله أوصني، قال (عليك بتقوى الله ما استطعت، واذكر الله عند كل حجر وشجر، وما عملت من سوء فأحدث لله فيه توبة السر بالسر والعلانية بالعلانية) رواه الطبراني في المعجم الكبير ٢/١٥٩ وإسناده حسن مجمع الزوائد ١٠/٧٤ مصنف بن أبي شيبة ٧/٧٨ البيان والتعريف ١/٧ فيض القدير ١/ ٤٠٦

٢) شرح مجلة الأحكام العدلية ٤/ ٤١٧-٤١٨ م١٧٣١

وأما الموت بالواسطة فكمن يرمي شخصاً بالرصاص فيموت، فالرصاص يولد الجرح، والجرح يولد السراية، والسراية تولد الموت،

وأما السبب: فهو الذي له أثر في إيجاد الموت، ولكنه يشبه الشرط من وجه، وهو على ثلاث مراتب،

الأولى الإكراه على القتل، وهو شديد الشبه بالعلة، لأنه يولد في المكره داعية القتل غالبا،

الثانية **شهادة الزور**، فإنها تولد في القاضي - الذي شهد الشاهدان عنده زورا أن فلاناً قتل فلاناً - داعية القتل، فيحكم بالقصاص، لكن هذا دون الإكراه، فإن هذا إلجاء شرعا، والإكراه إلجاء حسا، لكن لما كان كل واحد منهما يفضي الى القتل غالباً في شخص معين لم نفرق بينهما،

الثالثة ما يولد المباشرة توليداً عرفيا لا حسياً ولا شرعيا، كتقديم الطعام المسموم الى الضيف ... الخ اهـ.[1].

(قلت) فعرفنا من هذا العرض أن شهادة الزور سبب في القتل وليست مباشرة ولا شرطًا، وهو كما قال الغزالي[2] للسبب شبه بالشرط، فموت المشهود عليه حصل عند الشهادة، إذ لولا شهادة الزور ما حصل الحكم بالقتل، ولا مات المشهود عليه زورا، فشهادة الزور سبب في القتل شبيه بالشرط؛ لأن موت المشهود عليه حصل عند الشهادة والله أعلم.

* * *

١) الوسيط للغزالي ٢٥٩ - ٢٦٠ بتصرف

٢) الغزالي ٤٥٠ - ٥٠٥هـ

محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، له نحو مائتي مصنف، رحل إلى البلاد كثيرا

شذرات الذهب لابن العماد ٤/١٠ طبقات الشافعية للإسنوي ٢/١١١ت، ٨٦٠

المطلب الثاني:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حكم الحاكم فيما بني على شهادة الزور

ويسمى في اصطلاح الفقهاء (القضاء فيما باطن الأمر بخلاف ظاهره)[1].

أو يسمى: ما خالف الظاهر الباطن: أي حقيقة الأمر [2].

اتفق الفقهاء على أن حكم الحاكم المبني على شهادة الزور لا ينفذ ظاهراً ولا ينفذ باطنا[3] في الأموال خاصة [4].

واختلفوا [5] في العقود والفسوخ والحقوق [6] على قولين:

---

١) مغني المحتاج ٤/ ٣١٧. حاشية الشرواني ٣/٢٤٤.

٢) إعانة الطالبين ٤/٢٣٧. شرح زبد ابن رسلان ١/ ٣٢٦.

٣) المراد بالنفاذ ظاهرا أي فيما بين المحكوم له وبين الناس والمراد بالنفاذ باطنا أي بينه وبين الله (فلو كانت الشهادة زورا على نكاح امرأة مثلا، قال ابن عابدين في رد المحتار حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٥/٤٠٥:: المراد بالنفاذ ظاهرا أن يسلم القاضي المرأة إلى الرجل ويقول سلمي نفسك إليه فإنه زوجك، ويقضي بالنفقة والقسم وبالنفاذ باطنا أن يحل له وطؤها، ويحل لها التمكين فيما بينها وبين الله تعالى اهـ. إعانة الطالبين ٤/٢٣٧.

٤) تفسير القرطبي ٢/٣٣٨ تبصرة الحكام لابن فرحون ١/٦٦ بدائع الصنائع للكساني ٧/١٥ فتح الباري لابن حجر ١٢/٣٤١. وقال ابن بطال. لا يحل له أكل مال غيره بمثل هذه الشهادة، ولا فرق بين أكل مال الحرام ووطء الفرج الحرام اهـ. وانظر فتح الباري ١٢/ ٣٤٠ تفسير القرطبي٢/٣٣٨' وهذا إجماع في الأموال بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ٢/ ٤٢٢.ذكر الإجماع في الأموال خاصة. القوانين الفقهية لابن جزي ص١٩٦.

٥) تفسير القرطبي٢/٣٣٨. ذكر الخلاف الدر المختار٤/٣٣٣. المبسوط للسرخسي ١٦/١٨٠. الجامع الصغير ١/٣٧٨ شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٣/ ٤٥٠ – ٤٥١. نيل الأوطار للشوكاني ٩/١٨٧.

وذكر الطحاوي الخلاف فقال ذهب قوم إلى أن الحكم بتمليك مال أو إزالة ملك أو إثبات نكاح أو فرقة أو نحو ذلك إن كان في الباطن كما هو في الظاهر نفذ على ما حكم به وإن كان في الباطن على خلاف ما استند إليه الحاكم من الشهادة أو غيرها لم يكن الحكم موجبا للتمليك ولا الإزالة ولا النكاح ولا الطلاق ولا غيرها وهو قول الجمهور ومعهم أبو يوسف وذهب آخرون إلى أن الحكم إن كان في مال وكان الأمر في الباطن بخلاف ما استند إليه الحاكم من الظاهر لم يكن ذلك موجبا لحله للمحكوم له وإن كان في نكاح أو طلاق فإنه ينفذ باطنا وظاهرا وحملوا حديث الباب على ما ورد فيه وهو المال اهـ. فتح الباري ١٣/١٧٥. نيل الأوطار للشوكاني ٩/١٨٧

٦) العقود. كالبيع والشراء والإجارة وغيرها، والفسوخ: كالطلاق والإقالة، والحقوق: كحق المرور وحق المسيل.

القول الأول. إن حكم الحاكم بشهادة الزور، ينفذ ظاهراً لا باطنا، فهو لا يزيل الشيء عن صفته.

وبهذا قال أبو يوسف [1] ومحمد [2] من الحنفية [3] وزفر [4] منهم أيضاً [5] وعليه الفتوى عند أكثر الحنفية، وهو قول المالكية [6] والشافعية [7] والمذهب عند الحنابلة [8] والزيدية [9] وبه قطع الأصوليون [10].

---

1) أبو يوسف ١١٣ – ١٨٢هـ.

يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي صاحب الإمام أبي حنيفة وأول من نشر مذهبه، كان علامة من حفاظ الحديث. تأريخ بغداد للخطيب ١٤/٢٤٢ البداية والنهاية لابن كثير ١٠/ ١٨

2) محمد ١٣١ - ١٨٩ هـ

محمد بن الحسن الشيباني، أبو عبد الله، إمام بالفقه والأصول وهو الذي نشر علم أبي حنيفة، له المبسوط، والحجة على أهل المدينة.

البداية والنهاية لابن كثير ١٠/٢٠٢. تأريخ بغداد للخطيب ٢/١٧٢ – ١٨٢.

3) المبسوط للسرخسي ١٧/١٣ و٢٤/١٥٦.بدائع الصنائع للكاساني ٧/١٥.شرح فتح القدير ٧/٣٠٦.الهداية للمرغيناني ورد المحتار حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٥/٤٠٥ بين أن هناك ترددا في أن الفتوى على قول من ؟.البحر الرائق ٧/١٤–١٥. إيثار الإنصاف ١/٣٤٤- الجامع الصغير ١/١٧٨.

4) زفر ١١٠ – ١٥٨هـ.

زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، من تميم، أبو الهذيل فقيه من أصحاب أبي حنيفة، قاضي البصرة، ثقة مأمون.

شذرات الذهب لابن العماد ١/٢٤٣. الفوائد البهية للكنوي ص٧٥.

5) ذكره الحصكفي في الدر المختار ٤/٣٣٣.

6) تفسير القرطبي ٢/٣٨٨.تبصرة الحكام لابن فرحون ١/٦٦. التاج والإكليل للمواق ٤/٥١٠. الشرح الكبير للدردير والحاشية للدسوقي ٣/٤١٧. و٤/١٥٦.القوانين الفقهية ص١٩٦. جامع الأمهات لابن الحاجب ص٤٦٥.

7) إعانة الطالبين ٤/٢٣٧.روضة الطالبين١١/١٥٢ ١٥٣ مغني المحتاج ٤/٣٩٧ الوسيط ٧/٣٠٧ شرح زبد ابن رسلان ١/٢٢٦ تحفة المحتاج ١/١٤٥ حاشية شرواني معه وانظر٣/٣٤٤ فلا يفيد الحل باطناً لمال ولا لبضع

8) المبدع ١٠/٩٩.دليل الطالب ١/ ٣٤ الفروع ٦/٤٩٠ ٤٩١ الإنصاف١١/٣١٢ ٣١٣ و٩/٢٩٠ وعنه رواية تزيل في العقود والفسوخ رواية ابن أبي موسى قال أبو الخطاب القياس أنا إذا حكمنا بالفرقة نفذ ظاهراً وباطناً اهـ.كشاف القناع ٦/٣٥٨-٣٥٩. المغني لابن قدامة ١٤/ ٣٧وفي ١٤/٣٩ قال، وحكى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى مثل مذهب أبي حنيفة في أن حكم الحاكم يزيل الفسوخ والعقود، والمذهب الأول منار السبيل ٢/٢١٧ الكافي في فقه الحنابلة٣/٢٠٣. ظاهر كلام أحمد أن الفسخ ينفذ ظاهراً وباطناً اهـ. الطرق الحكمية ١/١٦٤.

9) السيل الجرار ٤/٢٩٦. نيل الأوطار ٩/١٨٥

10) الوسيط للغزالي ٧/٣٠٧.

وهو قول الأوزاعي [١] وإسحاق بن راهويه [٢] وأبي ثور [٣] وداود [٤].

القول الثاني حكم الحاكم بشهادة الزور صحيح، وينفذ ظاهراً وباطنا.

وبه قال أبو حنيفة، في غير الأموال، وهو الأوجه عند الكمال بن الهمام [٥]

وهو القول الذي رجع عنه أبو يوسف [٦]، وهو رواية عن الإمام أحمد في العقود والفسوخ، جعلها أبو الخطاب [٧] قياساً في الفرقة [٨].

صورة المسألة:

صور البخاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المسألة في صحيحه فقال - بعد أن ذكر حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - :

---

١) الأوزاعي ٨٨ – ١٥٧ هـ.
عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، أبو عمرو، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد،
حلية الأولياء للأصفهاني ٦/١٣٥. ت.٣٦٢.شذرات الذهب لابن العماد ١/٢٤١.

٢) ابن راهويه ١٦١ – ٢٣٨هـ.
إسحاق بن راهويه بن مخلد الحنظلي، أبو محمد، ثقة حافظ مجتهد، قرين أحمد بن حنبل،
تأريخ بغداد للخطيب ٦/٣٤٥ت.٣٣٨١. تقريب التهذيب لابن حجر ١/٥٤ت.٣٧٤.

٣) أبو ثور المتوفى سنة (٢٤٠هـ)
ابراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي من أكابر الفقهاء، قال أحمد بن حنبل هو عندي في مسالخ الثوري
تأريخ بغداد للخطيب ٦/٦٥ ت.٣١٠٠. طبقات الشافعية لابن هداية الله ص٢٢-٢٣

٤) المغني لابن قدامة ١٤/٣٧.
داود ٢٠١ – ٢٧٠ هـ.
داود بن علي بن خلف الأصفهاني، أبو سليمان، الظاهري، أحد الأئمة المجتهدين.
تأريخ بغداد للخطيب ٨/٣٦٩. طبقات السبكي ٢/٤٢.

٥) الكمال ٧٩٠ – ٨٦١هـ.
محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السواسي الأصل، كمال الدين، الفقيه الحنفي، له المؤلفات النافعة.
البدر الطالع للشوكاني ٢/٢٠١ هدية العارفين للبغدادي ٢/٢٠١.

٦) رد المحتار لابن عابدين ٤/ ٣٣٣.

٧) أبو الخطاب ٤٣٢-٥١٠ هـ.
محفوظ بن أحمد بن حسن الكوذاني البغدادي الأزجي الحنبلي، أبو الخطاب، فقيه أصولي، أديب ناظم.
البداية والنهاية لابن كثير ١٢/ ١٨٠ شذرات الذهب لابن العماد ٤/٢٧ – ٢٨.

٨) انظر المراجع السابقة في المذهب الحنبلي.

قال رسول الله ﷺ (لا تُنكَحُ الأَيِّمُ حَتى تُسْتَأمَر، وَلا تُنكَحُ البِكْرُ حَتى تُسْتَأذَن) قالوا كيف إذنها ؟ قال (أن تَسْكُت) اهـ.

قال البخاري ناقلاً كلام أبي حنيفة دون أن يسميه:

وقال بعض الناس إن احتال إنسان بشاهدي زور على تزويج امرأة ثيب بأمرها، فأثبت القاضي نكاحها إياه، والزوج يعلم أنه لم يتزوجها قط، فإنه يسعه هذا النكاح، ولا بأس بالمقام له معها اهـ.

ثم ذكر حديثاً عن عائشة رضي الله عنها [1] بنحو حديث أبي هريرة رضي الله عنه ثم قال:

وقال بعض الناس إن هَوِيَ رجل جارية يتيمة، أو بكراً فأبت، فاحتال فجاء بشاهدي زور على أنه تزوجها، فأدركت فرضيت اليتيمة، فقبل القاضي بشهادة الزور والزوج يعلم ببطلان ذلك – حل له الوطء اهـ. [2]

وقال المرغيناني [3] ومن ادعت عليه امرأة أنه تزوجها، وأقامت بينة، فجعلها القاضي امرأته، ولم يكن تزوجها، وسعها المقام معه، وأن تدعه يجامعها اهـ. [4]

وقال ابن عابدين [5] وكذا لو ادعي على امرأة نكاحها - وهي جاحدة أو بالعكس وقضي بالنكاح كذلك، حل للمدعي الوطء ولها التمكين عنده [6] أي عند الإمام أبي حنيفة، رحمه الله.

---

١) عائشة الصديقة ٩ق.هـ - ٥٨هـ

عائشة بنت أبي بكر الصديق، القرشية أم عبد الله، أفقه النساء، وأعلمهن بالدين والأدب.

الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٣٥٩/٤-٣٦١. طبقات ابن سعد ٣٩/٨.

٢) صحيح البخاري ٣٤٠/١٢

٣) المرغيناني المتوفى سنة (٥٩٣هـ)

علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني الحنفي، برهان الدين أبو الحسن، محدث فقيه حافظ، مفسر، له الكتب النافعة

سير أعلام النبلاء للذهبي ٥٣/١٣. هدية العارفين للبغدادي ٧٠٢/١.

٤) الهداية شرح البداية ١٩٥/١ ١٩٦

٥) ابن عابدين ١١٩٨ – ١٢٥٢هـ

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، فقيه أصولي ولد بدمشق، وتوفي بها

هدية العارفين للبغدادي ٣٦٧/٢ الأعلام ٤٢/٦

٦) حاشية ابن عابدين ٤٠٥/٥

وقال ومن فروعها: ادعت أنه طلقها ثلاثا – وهو ينكر – وأقامت بينة زور، فقضى بالفرقة، فتزوجت بآخر بعد العدة، حل له وطؤها عند الله تعالى – وإن علم بحقيقة الحال – وحل لأحد الشاهدين أن يتزوجها ويطأها، ولا يحل للأول وطؤها، ولا يحل لها تمكينه اهـ.[1]

وهناك صور أخر تتضح مما بيناه.

أما الجمهور فهم لا يرون هذا الرأي،

قال الشافعي رحمه الله تعالى:

أخبرنا مالك عن هشام بن عروة [2] عن أبيه [3] عن زينب بنت أبي سلمة [4] عن أم سلمة[5] أن رسول الله ﷺ قال (إِنَّمَا أَنَا بشر، وَأَنَّكُمْ تَخْتَصِمُوْنَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أن يكوْنَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْض، فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسمَعُ مِنهُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيْهِ فَلا يَأخُذنْه، فإنمَا أَقطَعُ لَه قِطْعَةً مِن النَّار) متفق عليه.[6][7]

---

1) حاشية بن عابدين ٥/ ٤٠٥ – ٤٠٦. إيثار الإنصاف ١/٣٤٤. الفروع ٦/٤٩٠ ذكر في رواية عن أحمد وافق فيها أبا حنيفة

2) هشام المتوفى سنة (٦١-١٤٥هـ)

هشام بن عروة بن الزبير بن العوام الأسدي، ثقة فقيه..

تأريخ بغداد للخطيب ١٤/٣٧. تقريب التهذيب لابن حجر ٢/٣١٩ت.٩٢

3) عروة ٢٢-٩٣هـ

عروة بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي، أبو عبد الله، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة،

وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٣١٦، صفة الصفوة لابن الجوزي ٢/٤٧

4) زينب المتوفاة سنة (٧٣هـ)

زينب بنت أبي سلمة بن عبد الأسد، المخزومية، ربيبة النبي - ﷺ.

تقريب التهذيب لابن حجر ٢/٦٠٠ ت. ٢.

5) أم سلمة المتوفاة سنة (٦٢هـ)

هند بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله أم سلمة، أم المؤمنين، تزوجها النبي ﷺ بعد أبي سلمة سنة أربع للهجرة تقريب التهذيب لابن حجر ٢/٦١٧ ت.٢.

6) صحيح البخاري ٢/٩٥٢ برقم (٢٥٣٤) صحيح مسلم ٣/١٣٣٧ برقم (٤-١٧١٣) واللفظ له. سنن أبي داود ٣/٣٠١ برقم (٣٥٨٣) سنن الترمذي ٣/٦٢٤ برقم (١٣٢٩) المستدرك للحاكم ٢/٢٧٢. الموطأ للإمام مالك ٣/٧١٩ مسند الإمام أحمد ١/١٦٤. مسند الحميدي ١/٣٢.

7) (قلت) فحديث النبي ﷺ عام في الأموال وغيرها.

قال الشافعي - رحمه الله تعالى - فبهذا نقول، وفي هذا البيان الذي لا إشكال معه - بحمد الله تعالى ونعمته - على عالم، فنقول: وليُّ السرائر اللهُ - عز وجل - فالحلال والحرام على ما يعلمه الله - تبارك وتعالى - والحكم على ظاهر الأمر وافق ذلك السرائر أو خالفها، فلو أن رجلا زوَّر بينة على آخر، فشهدوا أن له عليه مائة دينار، فقضى بها القاضي، لم يحل للمقضي له أن يأخذها إذا علمها باطلا، ولا يحيل[1] حكم القاضي علم المقضي له والمقضي عليه، ولا يجعل الحلال على واحد منهما حراما، ولا الحرام لواحد منهما حلالا، فلو كان حكم أبداً يزيل علم المقضي له وعليه حتى يكون ما علمه أحدهما محرماً عليه فأباحه له القاضي، أو علمه حلالاً فحرمه عليه القاضي بالظاهر عنده حائلا بحكم القاضي عن علم الخصمين، كان حكم رسول الله ﷺ أولى الأحكام أن يكون هكذا، فقد أعلمهم رسول الله ﷺ أنه يحكم بينهم بالظاهر، وأن حكمه لا يحل لهم ما حرم الله تعالى عليهم،

فأصل هذا ما وصفت لك. من أن تنظر ما حل لك، فإن حكم لك به أخذته، وما حرم عليك فحكم لك به، لم تأخذه،

ولو طلق رجل امرأته ثلاثا، ثم جحد، فأحلفه الحاكم، ثم قضى له بحبسها، لم يحل له إصابتها، ولا لها أن تدعه يصيبها، وعليها أن تمتنع منه بأكثر ما تقدر عليه، ويسعها إذا أرادها ضربُه، وإن أتى الضرب على نفسه،

ولو شهد شاهدا زور على رجل أنه طلق امرأته ثلاثا، ففرق القاضي بينهما، لم يحل لها أن تنكح أبداً إذا علمت أن ما شهدا به باطل، ولم يحل له أن ينكح أختها، ولا أربعا سواها، وكان له أن يصيبها حيث قدر عليها، إلا أنا نكره له أن يفعل؛ خوفاً أن يعد زانياً فيحد، ولم يكن لها أن تمتنع منه، وكان لكل واحد منهما إن مات صاحبه قبله أن يرثه، ولم يكن لورثته أن يدفعوه عن حقه في ميراثه؛ إذا علموا أن الشهود كاذبون، وإن كان الزوج الميت فعلى المرأة العدة منه اهـ.[2]

ثم ذكر كثيراً من الأمثلة اهـ.

---

١) أي لا يغير.

٢) الأم للشافعي ٧/ ٤٠

ويقول النووي [1] في الروضة:

حكم القاضي ضربان:

أحدهما: ما ليس بإنشاء وإنما هو تنفيذ لما قامت به حجة، فينفذ ظاهراً لا باطنا، فلو حكم بشهادة زور بظاهري العدالة، لم يحصل بحكمه الحل باطنا، سواء كان المحكوم به مالا أو نكاحاً أو غيرهما، فإن كان نكاحاً لم يحل للمحكوم له الاستمتاع، ويلزمها الهرب والامتناع ما أمكنها، فإن أكرهت، فلا إثم عليها، فإن وطيء، قال الشيخ أبو حامد: هو زان ويحد، وخالفه ابن الصباغ والروياني؛ لأن أبا حنيفة - رحمه الله - يجعلها منكوحة بالحكم - وذلك شبهة للخلاف في الإباحة - وإن كان المحكوم به الطلاق، حل للمحكوم عليه وطؤها إن تمكن، لكن يكره؛ لأنه يعرض نفسه للتهمة والحد، ويبقى التوارث بينهما، ولا تبقى النفقة للحيلولة.

ولو تزوجت بآخر فالحل مستمر للأول، فإن وطئها الثاني جاهلا بالحال، فهو وطء شبهة، ويحرم على الأول في العدة، وإن كان الثاني عالما أو نكحها أحد الشاهدين ووطيء، فوجهان: أحدهما يحد، ولا يحرم على الأول في العدة: والأشبه أنه وطء شبهة لما سبق

الضرب الثاني: الإنشاءات كالتفريق بين المتلاعنين، وفسخ النكاح بالعيب، والتسليط على الأخذ بالشفعة ونحو ذلك، فإن ترتبت على أصل كاذب؛ بأن فسخ بعيب قامت بشهادة زور، فهو كالضرب الأول، وإن ترتبت على أصل صادق، فإن لم تكن في محل اختلاف المجتهدين نفذ ظاهرا وباطنا، وإن كان مختلفاً فيه نفذ ظاهرا، وفي الباطن أوجه. أصحها عند جماعة منهم أبو عاصم [2]: النفوذ مطلقا؛ لتتفق الكلمة ويتم الانتفاع، والثاني: المنع، وبه قال الأستاذ أبو إسحق [3] واختاره الغزالي، والثالث: إن اعتقده الخصم أيضا نفذ باطنا، وإلا فلا، اهـ [4].

---

١) النووي ٦٣١ - ٦٧٦هـ

يحيى بن شرف بن مري بن حسين النووي الدمشقي الشافعي، محيي الدين، أبو زكريا، محدث فقيه حافظ لغوي. طبقات الشافعية للإسنوي ٢/٢٦٦ت.١١٦٢. النجوم الزاهرة للسيوطي ٨/٧٢٧.

٢) أبو عاصم ١٢٢ - ١٢١هـ

الضحاك بن مخلد بن الضحاك بن مسلم الشيباني البصري، المعروف بالنبيل، شيخ حفاظ الحديث في عصره.
تهذيب التهذيب ٤/٤٥٠.الجواهر المضية ١/٢٦٣.

٣) هو الشيرازي، وتقدم.

٤) روضة الطالبين ١١/١٥٢ ١٥٣ وقد ذكرت تفصيل الروضة لكي أبين أن الخلاف بعيد في المسألة، وله جوانب متعددة

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية [1]:

ولو حكم الحاكم لشخص بخلاف الحق في الباطن، لم يجز له أخذه، ولو كان الحاكم سيد الأولين والآخرين كما في الصحيحين عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ (إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إلي) الحديث، فهذا سيد الحكام والأمراء والملوك يقول: إذا حكمت لشخص بشيء يعلم أنه لا يستحقه فلا يأخذه،

وقد أجمع المسلمون على أن حكم الحاكم بالأملاك المرسلة لا ينفذ في الباطن، فلو حكم لزيد بمال عمرو، وكان مجتهداً متحرياً للحق، لم يجز له أخذه،

وأما في العقود والفسوخ مثل أن يحكم بنكاح، أو طلاق، أو بيع، أو فسخ بيع، ففيه نزاع معروف، وجمهورهم يقولون لا ينفذ أيضا، وهي مسألة معروفة، وهذا اذا كان الحاكم عالماً عادلاً وقد حكم في أمر دنيوي. اهـ. [2]

وقال ابن حجر في التحفة: فالحكم بشهادة كاذبين ظاهرهما العدالة لا يفيد الحل باطنا لمال ولا لبضع اهـ. [3] وكذا قال الرملي. [4]

الأدلـة:

أدلة القول الأول:

استدل الجمهور - أصحاب القول الأول لقولهم إن حكم الحاكم بشهادة الزور لا يزيل الشيء عن صفته، وينفذ ظاهراً لا باطناً - بالكتاب والسنة والإجماع والقياس. وكما يأتي

---

١) ابن تيمية ٦٦١ - ٧٢٨.

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الحنبلي شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس محدث حافظ مفسر فقيه مجتهد، له المؤلفات النافعة. البداية والنهاية لابن كثير ١٤/١٣٢ - ١٤١ البدر الطالع ١/٦٣ - ٧٢

٢) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٥/٢٧٦-٢٧٧.

٣) [illegible] ١٠/١٤٥

٤) نهاية المحتاج ٨/ ٢٥٨.

والرملي ٩١٩ - ١٠٠٤هـ

محمد بن أحمد بن حمزة الرملي المنوفي المصري، الشافعي، شمس الدين، فقيه مشارك في بعض العلوم، له نهاية المحتاج في الفقه الشافعي

خلاصة الأثر للمحبي ٣/٣٤٢ إيضاح المكنون للبغدادي ٢/١٢١

أما الكتاب. فقوله تعالى ﴿ ولا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ ﴾ ١٨٨- البقرة.

وجه الدلالة: أن الله تعالى حرم أكل أموال الناس بالباطل،

قال القرطبي مَن أخذ مال غيره لا على وجه إذن الشرع، فقد أكله بالباطل،

ومن الأكل بالباطل أن يقضي القاضي لك وأنت تعلم أنك مبطل: فالحرام لا يصير حلالاً بقضاء القاضي؛ لأنه إنما يقضي بالظاهر، وهذا إجماع في الأموال ... وإذا كان قضاء القاضي لا يغير حكم الباطن في الأموال فهو في الفروج أولى اهـ.[1]

وقال السرخسي[2]. فقد نهى الله تعالى عن أكل مال الغير بالباطل محتجاً بحكم الحاكم، فهو تنصيص على أنه وإن قضى القاضي له بشهادة الزور لا يحل له تناوله، ويكون ذلك منه أكلاً باطلاً اهـ.[3]

وأما من السنة. فعن أم سلمة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ (إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ[4] بِحُجَّتِهِ مِن بَعْضٍ، فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعَ مِنه، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِن حَقِّ أَخِيهِ شَيئاً، فَلا يَأْخُذه، فَإِنَّما أَقْطَعُ لَهُ بِهِ قِطَعَةً مِن النَّارِ).

وعن أم سلمة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ؛ أن رسول الله ﷺ سمع جلبة[5] خصم بباب حجرته، فخرج إليهم، فقال (إِنَّما أَنَا بشَر، وإِنهُ يَأتِينِي الخَصْم، فَلعَلَّ بَعضَهُم أن يَكونَ

١) تفسير القرطبي ٢ /٣٣٨. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٣/٤٥٠ – ٤٥١.

٢) السرخسي المتوفى سنة (٤٩٠هـ)

محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر السرخسي شمس الدين، كان إماما حجة أصوليا مجتهدًا أملى المبسوط وهو في الجب من حفظه

الفوائد البهية للكنوي ١٥٨-١٥٩هـ، هدية العارفين للبغدادي ٢/٧٦.

٣) المبسوط للسرخسي ١٨٠ – ١٨١.

٤) اللحن الميل عن جهة الاستقامة، يقال لحن فلان في كلامه إذا مال عن صحيح المنطق قال ابن الأثير وأراد أن بعضكم يكون أعرف بالحجة وأفطن لها من غيره اهـ. النهاية في غريب الحديث والأثر ٤/٢٤١.

٥) الجلبة: الأصوات، النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١/٢٨١ (جلب).

أَبلَغَ مِن بَعض، فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِق، فأقضِي له، فمَن قَضَيْتُ لهُ بِحَقّ مُسلِم، فإنمَا هِي قِطعَةٌ منَ النَّار، فلْيَحْمِلهَا أو يَذَرْهَا)[1].

وجه الدلالة من الحديث. أنه نص على أن حكم الحاكم على الظاهر لا يغير حكم الباطن وسواء ذلك في الأموال والدماء والفروج [2].

وهو خطاب للمقضي له، ومعناه: أنه أعلم بنفسه هل هو محق أم مبطل، فإن كان محقاً فليأخذ، وإن كان مبطلاً فليترك؛ لأن الحكم لا ينقل الأصل عما كان عليه، وفيه دلالة قوية لمذهب الأئمة الثلاثة والجمهور أن الحكم فيما باطن الأمر فيه بخلاف ظاهره لا يحل الحرام ولا عكسه، فإذا شهد شاهدا زور لإنسان بمال، فحكم به القاضي لظاهر العدالة، لم يحل له ذلك المال، وإذا شهدا بقتل، لم يحل للوالي قتله مع علمه بكذبهما، وإذا شهدا عليه أنه طلق امرأته، لم يحل لمن علم كذبهما أن يتزوجها بعد الحكم بالطلاق اهـ.[3]

ومن وجه الدلالة أيضا أن الشارع أخبر أن القضاء بما ليس للمدعي، قضاء له بقطعة من النار، ولو نفذ قضاؤه باطناً لما كان القضاء به قطعة من النار [4]

و<u>أما الإجماع</u> فهو قد انعقد قبل أبي حنيفة على ذلك.[5]

<u>وأما القياس</u>: فهو أنا نقيس المختلف فيه على المتفق عليه فنقول أجمع الفقهاء على أنه لا يُحل القاضي بحكمه لأحد أن يأخذ مال أحد، وعلى هذا فإنا نقيس الفروج على المال [6]، بل أولى، لأن حفظ الفروج أشد من حرمة المال.

---

1) رواه الإمام مسلم برقم(٥-١٧١٣) ٣/١٢٢٧. وقد استدل بحديث أم سلمة أغلب كتب الفقه- إعانة الطالبين ٤/٢٣٧ مغني المحتاج ٤/٣٩٧ كشاف القناع ٦/ ٣٥٨. منار السبيل ٢/٤١٧.

2) تفسير القرطبي٢/٣٣٨ وانظر السيل الجرار ٤/ ٢٩٦. المغني لابن قدامة ١٤/ ٣٨ كالمال المطلق. كشاف القناع ٦/٣٥٨.

3) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٣/٤٥٠-٤٥١، نقله عن ابن التين.

4) بدائع الصنائع للكاساني ٧/١٥.وانظر فتح الباري ١٢/٣٤٢.

5) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٣/٤٥١، قال الزرقاني في معرض رده على أبي حنيفة وخلاف إجماع من قبله

6) بجامع أنهما من الضروريات الخمس التي جاء الشرع الشريف لحمايتها وهي الدين والنفس والعقل والمال والعرض

قال الزرقاني [1] – وهو يرد رأي أبي حنيفة –: ومخالف لقاعدة اتفق هو وغيره عليها، وهي أن الأبضاع أولى بالاحتياط من الأموال اهـ. [2]

وقياساً على ما إذا كانت هذه المرأة محرمة على من أتى بشاهدي الزور بالعدة أو الردة أو الرضاع أو القرابة أو المصاهرة اهـ. [3]

وأيضاً قياساً على ما إذا قضى القاضي بشهادة العبيد، أوالكفار، أو المحدودين بالقذف اهـ. [4]

ولأن قضاء القاضي اعتمد شهادة الزور، وهو سبب باطل فإنه كبيرة، وحجة القضاء مشروعة، والكبيرة ضدها [5].

لأنها شهادة زور، فلا يحل بها ما كان محرماً كالمال المطلق [6].

لأن القاضي أخطأ الحجة لأن الشهود كذبة [7].

لأن شرط القضاء الشهادة الصادقة وهي معدومة هنا [8].

ولأنه إذا كان تهمة الكذب تخرج الشهادة من أن تكون حجة للقضاء، فحقيقة الكذب أولى. [9]

---

١) الزرقاني ١٠٢٠ – ١٠٩٩هـ

عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني فقيه مالكي ولد ومات بمصر له المؤلفات القيمة

خلاصة الأثر للمحبي ٢/٢٨٧. هدية العارفين للبغدادي ١/٤٩٧.

٢) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٣/٤٥١.

٣) بدائع الصنائع للكاساني ٧/١٥.

٤) المبسوط للسرخسي ١٦/١٨١.

٥) المبسوط للسرخسي ١٦/ ١٨١. الفروع ٦/٤٩١.

٦) كشاف القناع ٦/٣٥٨ إعانة الطالبين ٤/ ٢٣٧. المغني لابن قدامة ١٤/٣٧ وقد ذكر أن حكم الحاكم لا يزيل الشيء عن صفته في قول جمهور العلماء اهـ. انظر مغني المحتاج ٤/ ٣٩٧. شرح زبد ابن رسلان ١/٣٢٦. المبدع ١٠ /٩٩. الفروع ٦/٤٩٠. الإنصاف ١١/٣١٢ كشاف القناع ٦/٣٥٨.منار السبيل ٢/٤١٧.

٧) رد المحتار حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٣/٥٢. بدائع الصنائع للكاساني ٧/١٥.

٨) رد المحتار حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٥/٤٠٧.

٩) المبسوط للسرخسي ١٦/١٨١.

ولأن حكم الحاكم ينفذ ظاهرا؛ لأن شهادة الزور حجة ظاهراً لا باطنا، فينفذ القضاء كذلك؛ لأن القضاء ينفذ بقدر الحجة[1].

وقال السرخسي في معرض استدلاله للجمهور ولأن ما قضى به لا كون له، فيكون قضاؤه باطلا، كما لو قضى بنكاح منكوحة الغير لإنسان بشهادة الزور،

وبيان الوصف: أنه أظهر بقضائه نكاحاً كان قد تقدم، وإذا لم يكن بينهما نكاح فلا يتصور إظهاره بالقضاء، (لذا) عرفنا أنه قضى بما لا كون له، ولا يجوز أن يُجْعل قضاؤه إنشاء؛ لأن ولاية الإنشاء لم تثبت له، فإن سبب ولايته دعوى المدعي وشهادة شهوده، وهو إنما ادعى عقداً سابقا، وبذلك شهد شهوده، فلا يتمكن القاضي من القضاء بما لم يدعه المدعي ولا يشهد به الشهود، ولأن القاضي لم يقصد إنشاء العقد بينهما، وإنما ينفذ قضاؤه على الوجه الذي قصده، ألا ترى أن قضاءه في الأملاك المرسلة لا ينفذ باطنا لهذا المعنى، ولا يجعل ذلك إنشاء تمليك منه،

وبه فارق قضاء القاضي بالفرقة بين المتلاعنين وبيعة التركة في الدين الثابت بشهادة الزور لأنه قصد الإنشاء هنا، وما ظهر عنده من الحجة يصلح للإنشاء أيضا، وكذلك في المجتهدات يثبت له ولاية الإنشاء بما لاح عنده من الدليل، وقضاؤه إنشاء أيضا بطريق القصد منه إلى ذلك، فأما هنا إنما قصد الإمضاء، فلا يمكن أن يجعل منشئا، ألا ترى ان رجلا وامرأة لو أقرا بالنكاح - وهما يعلمان أنه لا نكاح بينهما لم يثبت النكاح بينهما باطناً بهذا الإقرار، وهما يملكان الإنشاء، ولكنهما بالإقرار أظهرا عقداً قد كان بينهما فلا يجعل ذلك إنشاء منهما، ولأن المدعي متيقن بما لو تبين القاضي به امتنع من القضاء فلا ينفذ قضاؤه في حقه، وإن كان القاضي معذوراً لخفاء هذه الحقيقة عليه، كما لو كانت امرأة مجوسية، أو مرتدة، أو منكوحة الغير، أو أخته من الرضاعة،

والدليل على أن قضاءه ليس بإنشاء أنه لا يستدعي شرائط الإنشاء من الشهود والمهر والولي اهـ.[2]

---

1) رد المحتار حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٤/٣٢٣.

2) المبسوط للسرخسي ١٦/ ١٨١.

أدلة القول الثاني

استدل السرخسي لأصحاب القول الثاني على قولهم إن قضاء القاضي ينفذ ظاهراً وباطنا فقال:

وأبو حنيفة رضي الله عنه احتج بما يأتي:

روي أن رجلاً ادعى على امرأةٍ نكاحاً بين يدي علي رضي الله عنه وأقام شاهدين، فقضى علي رضي الله عنه بالنكاح بينهما، فقالت المرأة: إن لم يكن بدٌ يا أمير المؤمنين، فروجني منه، فإنه لا نكاح بيننا، فقال علي رضي الله عنه { شاهداك زوجاك[1] }،

وجه الدلالة من الخبر: أنها قد طلبت منه أن يعفُّها عن الزنا بأن يعقد النكاح بينهما، فلم يجبها إلى ذلك.

ولا يقال إنما لم يجبها إلى ذلك: لأن الزوج لم يرض بذلك، لأنا نقول ليس كذلك، بل الزوج راض لأنه يدعي النكاح، والمرأة رضيت أيضاً حيث قالت فزوجني منه، وكان يتيسر عليه ذلك، فقد كان الزوج راغباً فيها، وبيّن علي رضي الله عنه أن مقصودهما قد حصل بقضائه، فقال: شاهداك زوجاك: أي ألزماني القضاء بالنكاح بينكما، فثبت النكاح بقضائه.

وما نقل عنه في هذا الباب كالمرفوع إلى رسول الله ﷺ فلا طريق إلى معرفة ذلك حقيقة بالرأي.[2]

والمعنى فيه أنه قضى بأمر الله تعالى فيما له فيه ولاية الإنشاء، وقضاؤه بأمر الله تعالى يكون نافذاً حقيقة: لاستحالة القول بأن يأمر الله تعالى بالقضاء، ثم لا ينفذ ذلك القضاء،

وبيان ذلك أنه لما تفحص عن أحوال الشهود، وزكوا عنده سراً وعلانية، وجب عليه القضاء بشهادتهم حتى لو امتنع من ذلك يأثم، ويخرج، ويعزل، ويعزر، فعرفنا أنه صار مأموراً بالقضاء، وهذا لأنه لا طريق له إلى معرفة حقيقة الصدق والكذب من الشهادة، لأن

---

١) فتح الباري ١٢/٢٤١و١٣/١٧٦.والتحقيق في أحاديث الخلاف لابن الجوزي ٢/ ٣٨٥. المغني لابن قدامة ١٤/ ٣٨.

٢) يذكر الفقهاء هذه القاعدة في كتبهم، انظر الإحكام لابن حزم ١/٣١. الإحكام للآمدي ٤/٥٣ أصول السرخسي ٢/ ١٢ نيل الأوطار للشوكاني ٥/٢٦٨. تحفة الأحوذي ٢/١٢٣.

الله تعالى لم يجعل لنا طريقاً إلى معرفة حقيقة الصدق من خبر من هو غير معصوم عن الكذب، ولا يتوجه عليه شرعاً الوقوف على ما لا طريق له إلى معرفته؛ لأن التكليف بحسب الوسع، والذي في وسعه التعرف على أحوال الشهود، فإن استقصى ذلك غاية الاستقصاء، فقد أتى بما في وسعه، وصار مأموراً بالقضاء؛ لأن ما وراء هذا ساقط عنه باعتبار أنه ليس في وسعه.

ثم إنما يتوجه عليه الأمر بحسب الإمكان، والمأمور به أن يجعلها بقضائه زوجته، فلذلك طريقان إظهار نكاح إن كان، وإنشاء عقد بينهما، فإذا لم يسبق منهما عقد تعذر إظهاره بالقضاء، فيتعين الإنشاء، إذ ليس هنا طريق آخر، فيثبت له ولاية الإنشاء بهذا النوع من الدليل الشرعي، ويَجعل إنشاءه كإنشاء الخصمين، فيثبت الحل به بينهما حقيقة، بل قضاؤه أولى وأقوى من إنشاء الخصمين عن اتفاق، ألا ترى أن في المجتهدات صفة اللزوم يثبت بإنشاء القاضي [1]، ولا يثبت بإنشاء الخصمين، فعرفنا أن قضاءه أقوى من إنشاء الخصمين.

وشرط صحة الإنشاء الشهادة والمحل القابل له، ولا شك أن المحل شرط حتى إذا كانت المرأة منكوحة الغير، أو محرمة عليه بسبب، لا ينفذ قضاؤه؛ لانعدام المحل، فكذلك الشهادة شرطه، إلا أن مجلس القضاء لا يخلو عن شاهدين، فلهذا لم يذكر الشهادة، فأما الولي فليس بشرط عندنا اهـ.[2]

وإذا كان له إنشاء التفريق بين المتلاعن وبين امرأته لنفيها به عن الزنا، ويثبت له ولاية تزويج الصغير والصغيرة، لمعنى النظر لهما؛ فلأن يثبت له ولاية إنشاء العقد هنا لنفيها به عن الزنا، ويصون قضاءه عن التمكين من الزنا أولى.

وكذلك يثبت له ولاية إنشاء التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة، مع يقينه بكذب أحدهما

١) أي أن قضاء القاضي في الأمور المختلف فيها يزيل الخلاف.

٢) المبسوط للسرخسي ١٧/١٨١/١٨٢.

كما قال ﷺ (إِنَّ أَحَدَكُمَا لَكَاذِبٍ) [1] فكذلك يثبت له ولاية الإنشاء مع كذب الشهود لتوجه الأمر عليه بالقضاء شرعاً اهـ. [2].

وأوضح في البدائع مسألة إنشاء العقود فقال:

ولأبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن قضاء القاضي بما يحتمل الإنشاءَ إنشاءٌ له فينفذ ظاهراً وباطناً كما لو أنشأ صريحاً،

ودلالة الوصف: أن القاضي مأمور بالقضاء بالحق، ولا يقع قضاؤه بالحق فيما يحتمل الإنشاء، إلا بالحمل على الإنشاء؛ لأن البينة قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، فيجعل إنشاء، والعقود والفسوخ مما تحتمل الإنشاء من القاضي، فإن للقاضي ولايةَ إنشائها في الجملة، بخلاف الملك المرسل [3]؛ لأن نفس الملك مما لا يحتمل الإنشاء، ولهذا لو أنشأ القاضي أو غيره صريحاً لا يصح، وبخلاف ما إذا كانت بأسباب؛ لأن هناك ليس للقاضي ولاية الإنشاء، ألا ترى أنه لو أنشأ صريحاً لا ينفذ اهـ.[4]

هذا من ناحية إنشاء العقود

كذلك احتج أبو حنيفة – رحمه الله – بقصة المتلاعنين من جهات عدة:

من جهة أنه ﷺ فرق بينهما مع احتمال أن يكون الرجل قد صدق فيما رماها به، ويؤخذ من هذا أن كل قضاء ليس فيه تمليك مال أنه على الظاهر ولو كان الباطن بخلافه، وأن حكم الحاكم يحدث في ذلك التحريم والتحليل بخلاف الأموال اهـ. [5]

ومن جهة أن الفرقة في اللعان تقع بقضاء القاضي ولو كان الملاعن كاذباً لقوله ﷺ (إنَّ

---

١) لحديث المتلاعنين انظر صحيح البخاري ٥/٣٠٣٢ صحيح مسلم ١/١١٣٠ (برقم ١- ١٤٩٢) سنن الترمذي ٥/ ٣٢٩ برقم (٣١٧٨) مسند الإمام احمد٢/٤٢ المنتقى لابن الجارود ١/١٨٨ صحيح ابن حبان ١٠ /١٢٠. سنن البيهقي الكبرى ١/٣٨٤ مصنف عبد الرزاق ٧/١١٨ بألفاظ مختلفة. وانظر لقوله ﷺ (إن أحدكما لكاذب) مصنف عبد الرزاق٧/١١٨و٨/٢٧٦. ومسند أبي عوانة ٣/٢٠٤.

٢) المبسوط للسرخسي ١٧/١٨٢.

٣) أي الذي لم يبين سببه بإرث أو شراء أو هبة الخ.

٤) بدائع الصنائع للكاساني ٧/١٥.

٥) فتح الباري ١٣/١٧٥. نيل الأوطار ٩ /١٨٧.

أَحَدكُما لَكاذب)، ففرق بينهما على قول تحقق أنه باطل، فكذلك البناء على شهادة الزور[1] ولأنه باللعان ينفسخ النكاح وإن كان أحدهما كاذباً فالحكم أولى اهـ.[2]

قال ابن رشد: إن الحكم باللعان ثابت بالشرع، وقد علم أن أحد المتلاعنين كاذب. واللعان يوجب الفرقة، ويحرم الزوجة على زوجها الملاعن لها ويحلها لغيره، فإن كان هو الكاذب فلم تحرم عليه إلا بحكم الحاكم، وكذلك إن كانت هي الكاذبة، لأن زناها لا يوجب فرقتها على قول أكثر الفقهاء اهـ.[3]

وقال القرطبي ومعلوم أن الزوجة إنما وصلت إلى فراق زوجها باللعان الكاذب الذي لو علم الحاكم كذبها فيه لحدها وما فرق بينهما اهـ.[4]

وأيضًا إن المتبايعين إذا اختلفا تحالفا وترادا السلعة، ولا يحرم انتفاع البائع بها بعد ذلك ولو كان في نفس الأمر كاذباً اهـ.[5]

واحتج أبو حنيفة بما روي عن الشعبي[6] - رحمه الله تعالى - أن رجلين شهدا على رجل أنه طلق امرأته ثلاثا، وفرق القاضي بينهما، ثم تزوجها أحد الشاهدين، ثم رجع عن شهادته، فلم يفرق بينهما الشعبي[7].

وبه كان يأخذ أبو حنيفة – رحمه الله تعالى – وكان يقول:

فرقة القاضي جائزة ظاهراً وباطنا، ولا يرد القاضي المرأة إلى زوجها برجوع الشاهدين، ولا يفرق بينها وبين الزوج الثاني إن كان هو الشاهد.

---

١) فتح الباري ٣٤٢/١٢.

٢) المغني لابن قدامة ٣٧/١٤

٣) بداية المجتهد ٢/ ٤٢٣

٤) تفسير القرطبي ٣٣٨/٢. وانظر المغني لابن قدامة ٣٨/١٤ فدل على أن النكاح ثبت بحكمه.

٥) فتح الباري ١٢/ ٣٤٢.

٦) الشعبي ١٩ - ١٠٣ هـ

عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار، الشعبي الحميري، أبو عمرو، التابعي، القاضي، يضرب المثل بحفظه، كان نديم عبد الملك وسميره، ورسوله إلى ملك الروم،

تأريخ بغداد للخطيب ٢٢٧/١٢. تهذيب التهذيب ٦٥/٥

٧) لم أجده فيما لدي من المراجع

وقال محمد – رحمه الله تعالى . لا يصدق الشاهد على إبطال شهادته الأولى، ولكنه يصدق على نفسه، فيفرق بينه وبينها إن كان هو قد تزوجها.

وإلى هذا رجع أبو يوسف – رحمه الله تعالى.

وأصل المسألة: أن قضاء القاضي بالعقود والفسوخ والنكاح والطلاق والعتاق بشهادة الزور تنفذ ظاهراً وباطناً في قول أبي حنيفة وأبي يوسف الأول رحمهما الله تعالى – وفي قول أبي يوسف الاخر، وهو قول محمد والشافعي - رحمهم الله تعالى - ينفذ قضاؤه ظاهراً لا باطناً حتى إذا ادعى نكاح امرأة وأقام شاهدي زور، فقضى القاضي له بالنكاح، وسعه أن يطأها في قول أبي حنيفة وأبي يوسف الأول – رحمهما الله تعالى – ولا يحل له ذلك في قول أبي يوسف الاخر، وهو قول محمد والشافعي – رحمهم الله تعالى. اهـ.[1]

قال المهلب[2] قاس أبو حنيفة هذه المسألة والتي قبلها على مسألة اتفاقية، وهي ما حكم القاضي بشهادة من ظن عدالتهما أن الزوج طلق امرأته، وكانا قد شهدا في ذلك بالزور أنه يحل تزويجها لمن لا يعلم باطن تلك الشهادة قال وكذلك لو علم. اهـ[3]

المناقشة: [4]

نقل ابن حجر في الفتح عن المهلب سبب خلاف أبي حنيفة مع جمهور الفقهاء في هذه المسألة فقال:

<u>مكرر</u> وقال المهلب. قاس أبو حنيفة هذه المسألة والتي قبلها على مسألة اتفاقية، وهي لو حكم القاضي بشهادة مر ظن عدالتهما أن الزوج طلق امرأته، وكانا قد شهدا في ذلك

---

١) المبسوط للسرخسي ١٦/١٨٠

٢) المهلب ٧-٨٣هـ

المهلب بن أبي صفرة ظالم بن سراق الأزدي العتكي، أبو سعيد، أمير بطاش، جواد، قال فيه عبد الله بن الزبير هذا سيد أهل العراق.

الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ت.٨٦٣٥. وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/١٤٥.

٣) فتح الباري ١٣ ٣٤١.

٤) ذكر ابن حجر وغيره هذه المناقشة كما سيأتي

بالزور، أنه يحل تزويجها لمن لا يعلم باطن تلك الشهادة، قال - يعني أبا حنيفة - وكذلك لو علم[1].

وتعقب بأن الذي يُقدِم على الشيء جاهلا ببطلانه لا يقاس بمن يقدم عليه مع علمه ببطلانه.

ولا خلاف بين الأئمة في لو أن رجلا أقام شاهدي زور على ابنته أنها أمته، وحكم الحاكم بذلك ظانا عدالتهما أنه لا يحل له وطؤها، وكذا لو شهد في ابنة غيره من حرة أنها أمة المشهود له - وهو يعلم بطلان شهادتهما - أنه لا يحل له وطؤها. انتهى ملخصا[2].

ويرى ابن حجر أن السبب في ذلك هو أن الاستئذان ليس بشرط في صحة النكاح ولو كان واجباً، وإذا كان كذلك فالقاضي أنشأ لهذا الزوج عقداً مستأنفاً فيصح. اهـ.[3]

نوقش (احتجاج أصحاب القول الثاني بالفرقة بين المتلاعنين) وأنه ﷺ فرق بينهما، مع احتمال أن يكون الرجل قد صدق فيما رماها به، وأنه يؤخذ من هذا «أن كل قضاء ليس فيه تمليك مال فإنه على الظاهر ولو كان الباطن بخلافه» وأن يحدث في ذلك التحريم والتحليل، بخلاف الأموال.

نوقش بأن الفرقة في اللعان إنما وقعت عقوبة؛ للعلم بأن أحدهما كاذب، وهو أصل برأسه فلا يقاس عليه.

وأيضاً فإن ظاهر الحديث (حديث المتلاعنين) يدل على أن ذلك مخصوص بما يتعلق بسماع كلام الخصم فقط، إذ لا بينة هناك ولا يمين، وليس النزاع فيه، وإنما النزاع في الحكم المرتب على الشهادة[4].

ونوقش الجمهور بأن (مَن) في قوله ﷺ (فمَنْ قَضَيْتُ لَهُ) شرطية، وهي لا تستلزم

---

١) ردَّ ابن العربي على ذلك فقال: إن المجتهد إنما يحمل الحكم الذي لا أثر فيه على النظير لا على الضد. اهـ. الفتح لابن حجر ١٢/ ٣٤٢. ولم أجده في كتابه أحكام القرآن رغم البحث والله أعلم

٢) فتح الباري ١٢/٣٤١. لم يرتض ابن حجر هذا فقال: وليس الذي نسبه إلى أبي حنيفة من هذا القياس مستقيماً ثم ذكر ما يراه هو كما بينته فيما تقدم

٣) الفتح ١٢/ ٣٤١.

٤) الفتح ١٣/١٧٥

الوقوع، فيكون من فرض ما لم يقع، وهو جائز فيما تعلق به غرض، وهو هنا محتمل لأن يكون للتهديد والزجر عن الإقدام على أخذ أموال الناس باللَسن [1] والإبلاغ في الخصومة، وهو وإن جاز أن يستلزم عدم نفوذ الحكم باطناً في العقود والفسوخ لكنه لم يسق لذلك، فلا يكون فيه حجة لمن منع.

ونوقش بأن الاحتجاج بحديث (فَمَنْ قَضَيتُ له) يستلزم أنه ﷺ يقر على الخطأ؛ لأنه لا يكون ما قضى به (قِطْعَةً مِنَ النَّارِ) إلا إذا استمر الخطأ، وإلا فمتى فرض أنه يطلع عليه، فإنه يجب أن يبطل ذلك الحكم، ويرد الحق لمستحقه، وظاهر الحديث يخالف ذلك، فإما أن يسقط الاحتجاج به ويؤول على ما تقدم (أي أنه جاء للتهديد والزجر)، وإما أن يستلزم استمرار التقرير على الخطأ، وهو باطل.

والجواب عن الأول أنه خلاف الظاهر، وكذا الثاني (وهو أنه يستلزم عدم نفوذ الحكم باطناً في العقود والفسوخ).

والجواب عن الثالث (وهو أنه يستلزم أنه ﷺ يقر على الخطأ) أن الخطأ الذي لا يقر ﷺ عليه هو الحكم الذي صدر عن اجتهاد فيما لم يوح إليه فيه، وليس النزاع فيه، وإنما النزاع في الحكم الصادر منه بناء على شهادة زور، أو يمين فاجرة، فلا يسمى خطأ للاتفاق على وجوب العمل بالشهادة وبالأيمان، وإلا لكان الكثير من الأحكام يسمى خطأ، وليس كذلك وهو معلوم كما في حديث (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتى يَقُولُوا لا إلهَ إلا اللهُ) [2].

وحَديث (أَنِي لَمْ أُوْمَرْ بِالتنقِيبِ عَن قُلوبِ النَّاس) [3].

وعلى هذا فالحجة من الحديث ظاهرة في شمول الخبر للأموال والعقود والفسوخ. والله أعلم.

---

(1) لسن يلسن فصح، المصباح المنير ٢/٢١٥ ٢١٦ (لسن) (قلت) فيكون المعنى أنه يأخذ أموال الناس بفصاحة لسانه

(2) صحيح البخاري ١/١٥٣ صحيح مسلم ١/٥١ برقم (٣٣-٢٠). صحيح ابن حبان ١/٣٩٩. المنتقى لابن الجارود ١/٢٥٨. سنن الترمذي ٥/٣ برقم (٢٦٠٦). المستدرك للحاكم ٢/٥٦٨.

(3) صحيح مسلم ٢/٧٤٢. مسند أحمد ٣/٤. المسند المستخرج على صحيح مسلم لأبي نعيم الأصفهاني ٣/١٢٩، جامع العلوم والحكم ١/٨٧. فتح الباري ١٢/ ٢٧٣ شرح النووي على صحيح مسلم ٧/ ١٦٣. فيض القدير ٣/١٧.

ومن ثم قال الشافعي إنه لا فرق في دعوى حل الزوجة لمن قام بترويجها بشاهدي زور وهو يعلم بكذبهما وبين من ادعى على حر أنه في ملكه، وأقام بذلك شاهدي زور وهو يعلم حريته - فإذا حكم له الحاكم بأنه ملكه لم يحل له أن يسترقه بالإجماع. اهـ

ونوقش احتجاجهم بما جاء عن علي رضي الله عنه أن رجلا خطب امرأة، فأبت فادعى أنه تزوجها، وأقام شاهدين، فقالت المرأة إنهما شهدا بالزور، فزوجني أنت منه، فقد رضيت، فقال { شاهداك زوجاك } وأمضى عليها النكاح.

نوقش: بأن الأثر المتقدم عن علي رضي الله عنه لا يثبت، وبأنه موقوف.[٢]

وناقشهم ابن قدامة فقال وأما الخبر عن علي رضي الله عنه إن صح فلا حجة لهم فيه؛ لأنه أضاف التزويج إلى الشاهدين، لا إلى حكمه، ولم يجبهما إلى التزويج؛ لأن فيه طعناً على الشهود. اهـ.[٣]

واحتجوا من حيث النظر بأن الحاكم قضى في العقود والفسوخ بحجة شرعية فيما له ولاية الإنشاء فيه، فجعل الإنشاء تحرزاً عن الحرام، والحديث صريح في المال، وليس النزاع فيه، فإن القاضي لا يملك دفع مال زيد إلى عمرو، ويملك إنشاء العقود والفسوخ، فإنه يملك بيع أمة زيد مثلا من عمرو، حال خوف الهلاك للحفظ، وحال الغيبة، ويملك إنشاء النكاح على الصغيرة، والفرقة على العنين، فيجعل الحكم إنشاء احترازاً عن الحرام؛ ولأنه لو لم ينفذ باطناً فلو حكم بالطلاق لبقي حلالاً للزوج الأول باطناً وللثاني ظاهراً، فلو ابتلى الثاني مثل ما ابتلى الأول، حلت للثالث وهكذا، فتحل لجمع متعدد في زمن واحد، ولا يخفى فحشه، بخلاف ما إذا قلنا بنفاذه باطنا فإنها لا تحل إلا لواحد. اهـ.

ونوقش هذا بأن الجمهور إنما قالوا في هذا تحرم على الثاني مثلا إذا علم أن الحكم ترتب على شهادة الزور، فإذا اعتمد الحكم وتعمد الدخول بها، فقد ارتكب محرماً كما لو

---

١) ذكر الشافعي الزوجة للعقود وملك الحر للمال ؛ ليرد على من فرق بين الزوجة والمال

٢) فتح الباري ١٢/٣٤٢

٣) المغني لابن قدامة ١٤ / ٣٨.

كان الحكم بالمال فأكله، ولو ابتلى الثاني كان حكم الثالث كذلك، والفحش إنما لزم من الإقدام على تعاطي المحرم، فكان كما لو زنوا ظاهراً واحداً بعد واحد.

وناقشهم ابن السمعاني [1] أيضاً بأن شرط صحة الحكم وجود الحجة وإصابة المحل، وإذا كانت البينة في نفس الأمر شهودَ زور لم تحصل الحجة؛ لأن حجة الحكم هي البينة العادلة، فإن حقيقة الشهادة إظهارُ الحق، وحقيقة الحكم إنفاذُ ذلك، وإذا كان الشهود كذبة لم تكن شهادتهم حقًّا.

ونوقش احتجاجهم بأن القاضي حكَم بحجة شرعية أمر الله جل جلاله بها، وهي البينة العادلة في علمه، ولم يكلف بالاطلاع على صدقهم في باطن الأمر، فإذا حكم بشهادتهم فقد امتثل ما أمر به، فلو قلنا لا ينفذ في باطن الأمر للزم إبطال ما وجب بالشرع؛ لأن صيانة الحكم عن الإبطال مطلوبة، فهو بمنزلة القاضي في مسألة اجتهادية على مجتهد لا يعتقد ذلك، وأنه يجب عليه قبول ذلك وإن كان لا يعتقده؛ صيانة للحكم.

وأجاب ابن السمعاني بأن هذه الحجة للنفوذ، ولهذا لا يأثم القاضي، وليس من ضرورة وجوب القضاء نفوذُ القضاء حقيقة في باطن الأمر، وإنما يجب صيانة القضاء عن الإبطال إذا صادف حجة صحيحة والله أعلم اهـ. [2]

الترجيح:

بعد بيان هذه الأدلة والمناقشة يتبين أن الراجح هو قول الجمهور القائلين إن حكم الحاكم في العقود والفسوخ يحل للمحكوم له الأمر ظاهراً لا باطنا، فلا يحِل له القاضي ما حرم الله عليه فيما بينه وبين الله تعالى، وذلك لما يأتي:

أن حديث الباب صريح في عدم التفريق بين المال وغيره.

---

١) ابن السمعاني ٤٢٦ – ٤٨٩ هـ

منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد التميمي المروزي المعروف بابن السمعاني، أبو المظفر، مفسر محدث فقيه أصولي، له الكتب النافعة.

البداية والنهاية لابن كثير ١٥٣/١٢ – ١٥٤. شذرات الذهب لابن العماد ٣٩٣/٣ – ٣٩٤.

٢) فتح الباري لابن حجر ١٧٥/١٣–١٧٧.

ولأن قوله ﷺ (فَمَنْ قَضَيْتُ لهُ مِن حَقّ أخِيْه) نص على (الحق) وكلمة حق تعم جميع الحقوق جميعها سواء منها المالية وغيرها وليس في الحديث تخصيص للمال بوجه من الوجوه.

أن من المتفق عليه أن الأعراض أولى بالحماية من الأموال،

قال النووي:

وفي هذا الحديث دلالة لمذهب مالك والشافعي وأحمد وجماهير علماء الإسلام وفقهاء الأمصار من الصحابة والتابعين فمن بعدهم: أن حكم الحاكم لا يحل الباطن ولا يحل حراما، فإذا شهد شاهدا زور لإنسان بمال فحكم به الحاكم لم يحل للمحكوم له ذلك المال، ولو شهدا عليه بقتل لم يحل للولي قتله مع علمه بكذبهما، وإن شهدا بالزور أنه طلق امرأته، لم يحل لمن علم بكذبهما أن يتزوجها بعد حكم القاضي بالطلاق،

وقال أبو حنيفةرضي الله عنه يحل حكم الحاكم الفروج دون الأموال، فقال يحل نكاح المذكورة، وهذا مخالف لهذا الحديث الصحيح ولإجماع من قبله، ومخالف لقاعدة وافق هو وغيره عليها وهي أن الأبضاع أولى بالاحتياط من الأموال.[1]

وقال القرطبي شنعوا على من قال ذلك (أي أن شهادة الزور يحل بها ما حكم الحاكم به ظاهراً وباطناً) قديماً وحديثا' لمخالفة الحديث الصحيح' ولأن فيه صيانة المال وابتذال الفروج، وهي أحق أن يحتاط لها وتصان [2]،

(قلت) وهذا معروف عند كل مسلم، حتى قال الشاعر:

أصون عرضي بمالي لا أدنسه — لا بارك الله بعد العرض بالمال

أن قولهم إن للقاضي أن ينشئ العقود والفسوخ غير صحيح لأن إنشاء العقود والفسوخ لا يصح إلا بعد استيفاء الشروط المحددة وانتفاء الموانع، وإلا فهل يستطيع أن ينشئ عقداً على دار مملوكة، فيعقد عقد بيع بلا إذن مالكها وبلا علمه" وكذلك قولهم إن القاضي لا يستطيع نقل مال من شخص إلى أخر غير صحيح، فإنه يستطيع ذلك بإذن المالك وبطلبه بلا ريب.

---

١) شرح صحيح مسلم للنووي ٦/١٢.

٢) انظر تفسير القرطبي ١٢٠/٤.

وقال ابن عبد البر [1]: أجمعوا على أن أحكام الدنيا على الظاهر، وأن أمر السرائر إلى الله اهـ. [2] والله أعلم.

وعن قتادة [3] في قوله تعالى ﴿**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام**﴾ قال: وكان يقال: من مشى مع خصمه - وهو له ظالم - فهو آثم حتى يرجع إلى الحق، واعلم يا ابن آدم أن قضاء القاضي لا يحل لك حراما، ولا يحق لك باطلا، وإنما يقضي القاضي بنحو ما يرى ويشهد به الشهود، والقاضي بشر يخطىء ويصيب، واعلموا أنه من قد قضي له بالباطل فإن خصومته لم تنقض حتى يجمع الله بينهما يوم القيامة، فيقضى على المبطل للمحق، ويأخذ مما قضي به للمبطل على المحق في الدنيا. [4]

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية:

و القضاة ثلاثة أنواع، كما في السنن عن النبي ﷺ قال (القُضَاةُ ثَلاثةٌ: قاضِيَانِ في النَّارِ وقاضٍ فِي الجَنَّة: رَجُلٌ عَلِمَ الحَقَّ وقَضَى به، فَهُوَ فِي الجَنَّة، ورَجُلٌ قَضَى للناسِ عَلى جَهْل، فهوَ فِي النار، ورَجُلٌ عَلِمَ الحَقَّ وقَضَى بِخِلافِهِ، فَهوَ فِي النَّارِ) [5] فالقاضي الذي هو من أهل الجنة إذا حكم للإنسان بما يعلم أنه غير حق لم يحل له أخذه لسنة رسول الله وإجماع المسلمين. اهـ. [6]

---

١) ابن عبد البر ٣٦٨ - ٤٦٣ هـ

يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر، من كبار حفاظ الحديث، مؤرخ أديب، رحل طويلا،

الديباج المذهب لابن فرحون ٣٥٧. بغية الملتمس للظبي ٤٧٤.

٢) تحفة المحتاج ١٠/١٤٦.

٣) قتادة ٦٠ - ١١٨ هـ

قتادة بن دعامة بن عزيز السدوسي البصري، مفسر حافظ، أحفظ أهل البصرة، ومع علمه بالحديث كان رأسا بالعربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب.

طبقات الحفاظ للسيوطي ص١١٥. ت. ١٠٤. تقريب التهذيب لابن حجر ٢/١٢٣ ت. ٨١.

٤) تفسير الطبري ٢/١٠٦-١٠٧. وانظر تفسير ابن كثير ١/٢٢٦.

٥) سنن الترمذي ٣/٦١٣ برقم ١٣٢٢ سنن أبي داود ١/٥٢ سنن ابن ماجة ٢/٧٧٦ مجمع الزوائد ٤/١٩٣و١٩٥ مصنف ابن أبي شيبة ٤/٥٤٠. المعجم الأوسط٤/٦٣ شرح النووي لصحيح مسلم ١٢/١٤.

٦) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٥/٢٧٧.

ثم إن ابن رشد سمى ما قاله الإمام أبو حنيفة شبهة.[1]

وهكذا نجد أن ما استدل به أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - قد نوقش ورُدَّت أدلته بالأدلة الصحيحة، فثبت أن الراجح بل الصحيح أن حكم الحاكم ينفذ على الظاهر لا على الباطن، إلا إذا كان الظاهر والباطن على الحق، فينفذ حينئذ ظاهراً وباطناً. والله أعلم.

* * *

المبحث الثاني: تعزير شاهد الزور:

قال السيوطي [2] في الأشباه والنظائر:

قاعدة من أتى معصية لا حد فيها، ولا كفارة، عزر، أو فيها أحدهما فلا اهـ [3]

(قلت) ولما كان شاهد الزور ليس عليه حَد في هذه الشهادة وليس عليه كفارة؛ لذا فعقوبته التعزير وتعزيره يكون حسب حالاته الآتية:

الحالة الأولى: بحسب العود وعدمه إلى قسمين:

فإما أن يكون من ذوي السوابق، وإما أن لا يكون منهم.

الحالة الثانية: بحسب الندم على فعلته فهو هنا على ثلاثة أنواع:

فإما أن يكون قد ندم على فعلته وتاب عن عمله.

وأما أن يكون مصراً متعنتاً لا ينصاع للحق .

وإما أن لا يعلم حاله.

---

١) بداية المجتهد ٢/٤٢٣.

٢) السيوطي ٨٤٩ - ٩١١ هـ

عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين، الخضيري السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ مؤرخ له قرابة (٦٠٠) مصنف

شذرات الذهب لابن العماد ٨/٥١. حسن المحاضرة له ١/١٨٨ ذكر ترجمة لنفسه.

٣) الأشباه والنظائر ص٤٨٩ رد المحتار حاشية ابن عابدين ٤/٦٩ و٦/٤٢٦ الشرح الكبير ٤/٣٥٤ النكت ٢/٣٥٥ دليل الطالب ١/٣١١

وإليك التفصيل:

النوع الأول. من كان من أهل السوابق فهذا قال فيه الإمام أحمد ينادى عليه بذنبه إذا تكرر ذلك منه ولم يقلع، ويطاف به.[1]

فأما النوع الأول الذي جاء تائباً نادما على فعلته فهذا قال الحنابلة فيه وجهان، والصواب عدم سقوط التعزير عنه[2].

وأما إذا كان متعنتاً فهذا اتفق الفقهاء على تعزيره[3].

وقال ابن قدامة في المغني:

فمتى ثبت عند الحاكم عن رجل أنه شهد بزور عمدًا، عزره، وشهره في قول أكثر أهل العلم روي ذلك عن عمر رضي الله عنه وبه يقول شريح، والقاسم بن محمد[4] وسالم بن عبدالله[5] والأوزاعي، وابن أبي ليلى[6] ومالك، والشافعي، وعبد الملك بن يعلى[7] قاضي البصرة.

---

١) الفروع لابن مفلح ٦/ ١١٠.

٢) الإنصاف للمرداوي ١٢/١٠٨.

٣) النكت ٢/٣٥٥.

٤) القاسم ٣٧ - ١٠٧ هـ

القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق التيمي، ثقة، أحد الفقهاء بالمدينة، قال أيوب: ما رأيت أفضل منه.

حلية الأولياء للأصفهاني ٢/١٨٣. تقريب التهذيب لابن حجر ٢/١٢٠ ت.٤٨ ز

٥) سالم المتوفى سنة (١٠٦هـ)

سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، ومن سادات التابعين وعلمائهم وثقاتهم.

حلية الأولياء للأصفهاني ٢/١٩٣. صفة الصفوة لابن الجوزي ٣/٥٠.

٦) ابن أبي ليلى المتوفى سنة (٨٦هـ)

عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري المدني، ثم الكوفي ثقة مات بوقعة الجماجم.

تقريب التهذيب لابن حجر ١/٤٩٦

٧) عبد الملك مات بعد المائة

عبد الملك بن يعلى الليثي البصري، قاضي البصرة، ثقة.

تقريب التهذيب لابن حجر ٢/٥٢٤.

وقال أبو حنيفة: لا يعزر، ولا يشهر؛ لأنه قولٌ منكرٌ وزور، فلا يعزر به، كالظهار.

وروى عنه الطحاوي [1] أنه يشهر وأنكره المتأخرون.

ولنا: أنه قول محرم يضر به الناس، فأوجب العقوبة على قائله كالسب والقذف، ويخالف الظهار من وجهين، أحدهما: أنه يختص (المظاهر) بضرره، والثاني: أنه أوجب كفارة شاقة هي أشد من التعزير،

ولأنه قول عمر رضي الله عنه ولم نعرف له في الصحابة مخالفا.

وإذا ثبت هذا فإن تأديبه غير مقدر، وإنما هو مفوض إلى رأي الحاكم إن رأى ذلك بالجلد جلده، وإن راه بحبس، أو كشف رأسه وإهانته وتوبيخه، فعل ذلك. [2]

قال ابن تيمية: وليس لأقل التعزير حد، بل هو بكل ما فيه إيلام الإنسان من قول وفعل، وترك قول، وترك فعل،

فقد يعزر الرجل بوعظه وتوبيخه والإغلاظ له، وقد يعزر بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب إذا كان ذلك هو المصلحة، كما هجر النبي ﷺ وأصحابُه الثلاثة الذين خلفوا، وقد يعزر بعزله عن ولايته، كما كان النبي ﷺ وأصحابه يعزرون بذلك، وقد يعزر بترك استخدامه في جند المسلمين، كالجندي المقاتل إذا فر من الزحف، فإن الفرار من الزحف من الكبائر، وقطع أجره نوع تعزير له، وكذلك الأمير إذا فعل ما يستعظم، فعزله عن إمارته تعزير له، وكذلك قد يعزر بالحبس، وقد يعزر بالضرب، وقد يعزر بتسويد وجهه، وإركابه على دابة مقلوبًا كما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه أمر بمثل ذلك في شاهد الزور، فإن الكاذب أسود الوجه [3]، فسود وجهه، وقلب الحديث، فقلب ركوبه اهـ. [4]

(قلت) وهكذا نجد أن التعزير مفوض إلى رأي الإمام والله أعلم.

---

١) الطحاوي ٢٣٩ - ١٢٣ هـ

أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة، الأزدي، الطحاوي، أبو جعفر، انتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر، وهو ابن أخت المزني له المؤلفات الكثيرة النافعة.

شذرات الذهب لابن العماد ٢/٣٠٦

٢) المغني لابن قدامة ١٤ /٢٦١-٢٦٢. أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٢٤٥. المبدع ٧/٢٦٣. دليل الطالب ١/٣١١ الفروع ٦/ ١٠٧. المحرر في الفقه ٢/١٦٣.قال: وهو واجب في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، كاستمتاع لا حد فيه، وسرقة لا قطع فيها، وجناية لا قود فيها، وقذف بغير الزنا ونحوه

٣) أي لأن الكذب فقد بالته معصية تسود وجهه عند الله تعالى قال تعالى ﴿ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة﴾ الزمر.

٤) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/٢٤٤

الخاتمة

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

١- إن الزور. هو الإخبار عمداً بغير علم سواء أطابق الواقع أم لا.

٢- يطلق الزور على الكلام الذي حسَّنه صاحبه وزوَّقه.

٣- إن البهتان: هو مواجهة الإنسان بما لا يحبه مع الكذب عليه.

٤- إن الكذب: هو الكلام المخالف للواقع سواء العمد والخطأ.

٥- إن الباطل. هو ما خالف الواقع سواء الشهادة وغيرها، فهو أعم من الزور.

٦- إن حرمة شهادة الزور ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة.

٧- شهادة الزور من أكبر الكبائر، حذر منها النبي ﷺ أشد التحذير.

٨- كما أن شهادة الزور محرمة شرعا، فكذلك كتمان الشهادة محرم أيضا.

٩- إن شاهد الزور يتلف بزوره أهم الضروريات الأموال والأنفس والحقوق والالتزامات.

١٠- إنه يستحب للقاضي أن لا يعجل بالحكم، بل عليه أن يستقصي. حتى لا يقع في الحكم الباطل، وعليه أن ينصح الشهود ليعودوا إلى الصواب.

١١- إن على شاهد الزور أن يرجع عن شهادته، ويتوب إلى الله تعالى.

١٢- أن يكون رجوعه عند القاضي كما كانت شهادته عند القاضي.

١٣- إن شهادة الزور هي شرط لوقوع الظلم وهي أقرب إلى السببية

١٤- أجمع المسلمون على أن قضاء القاضي - بناء على شهادة الزور - لا يحل الحرام، ولا يحرم الحلال في الأموال. فمن قضى له القاضي بشيء من أموال الناس، فلا يحل له أن يأخذ من ذلك شيئاً إنما هو قطعة من النار.

١٥- وكذلك اتفق الفقهاء على أن قضاء القاضي - بناء على شهادة الزور - لا يغير صفة الحلال، ولا يغير صفة الحرام في الأنفس والحقوق والالتزامات، كما كان ذلك في الأموال، ولا فرق، وخالف الإمام أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - في غير الأموال، وقد استدل بأدلة وتعليلات رد الجمهور عليها بالأدلة الصحيحة الثابتة عن رسول الله ﷺ.

١٦- إن شاهد الزور يعزر إذا كان من أرباب السوابق، أو كان متعنتًا. أما إذا جاء تائباً، فالصواب أنه لا يعفى من التعزير.

والحمد لله على نعمه.

أهم مراجع البحث

- إحكام الأحكام للآمدي.
علي بن محمد الآمدي أبو الحسن المتوفى سنة (٦٣١هـ).
حققه سيد الجميلي
ط١، ١٤٠٤هـ دار الكتاب العربي بيروت.
- أحكام القرآن.
أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي المتوفى سنة (٣٧٠هـ)
مطبعة الأوقاف الإسلامية في دار الخلافة العلية.
١٣١٥هـ، دار الكتاب العربي.
- أصول السرخسي.
محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر المتوفى سنة (٤٩٠هـ).
حققه أبو الوفاء الأفغاني، ١٣٧٢هـ.
- إعانة الطالبين.
السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي،
دار الفكر بيروت.
- الأم
الإمام أبوعبد الله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة (٢٠٤هـ)
١٣٩٣هـ، دار المعرفة بيروت .
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف.
علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن المتوفى سنة (٨٨٥هـ)
حققه الأستاذ محمد حامد الفقي
مكتبة ابن تيمية
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق
ابن نجيم زين بن إبراهيم بن محمد ٩٧٠هـ.
دار المعرفة بيروت.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد
أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي المتوفى سنة (٥٢٠هـ)
المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

- التاج والإكليل لمختصر خليل
محمد بن يوسف العبدري المواق
ط٢- ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م
مطبوع بهامش مواهب الجليل.
دار الفكر بيروت .
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام
الإمام برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي.
ط١، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.
دار الكتب العلمية بيروت.
- تحفة الأحوذي.
محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا المتوفى سنة (١٣٥٣هـ)
دار الكتب العلمية بيروت.
- تفسير الطبري.
محمد بن جرير بن يزيد الطبري المتوفى سنة (٣١٠هـ)
١٤٠٥هـ. دار الفكر بيروت.
- تفسير القرطبي.
محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله المتوفى سنة (٧٩٤هـ)
حققه. عبد القادر عبد الله.
ط١، ١٤٠٢هـ
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- تفسير ابن كثير.
الإمام إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة (٧٧٤هـ).
١٤٠١هـ دار الفكر بيروت.
- تلخيص الحبير.
أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢هـ).
حققه السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.
المدينة المنورة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م .
- التمهيد لابن عبد البر.
أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري المتوفى سنة (٤٦٣هـ)

حققه مصطفى أحمد العلوي - ومحمد عبد الكبير البكري

١٣٨٧هـ وزارة عموم الأوقاف الإسلامية، المغرب.

- جامع الأمهات.

جمال الدين بن عمر بن الحاجب المالكي المتوفى سنة (٦٤٦هـ).

حققه أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري.

ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

اليمامة للطباعة والنشر.

- الجامع الصغير

أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة (١٨٩هـ)

ط١، ١٤٠٦هـ عالم الكتب بيروت.

- حاشية الدسوقي

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المتوفى سنة (١٢٣٠هـ)

عيسى الحلبي.

- حاشية ابن عابدين = رد المحتار

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيزعابدين الدمشقي المتوفى سنة (١٢٥٢هـ)

دار إحياء التراث العربي.

- درر الحكام شرح مجلة الأحكام.

علي حيدر.

تعريب المحامي فهمي الحسيني.

دار الكتب العلمية بيروت.

- روضة الطالبين

يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ)

ط٢ - ١٤٠٥هـ المكتب الإسلامي بيروت.

- زاد المسير.

عبد الرحمن بن علي بن محمد الجزري المتوفى سنة (٥٩٧هـ).

ط٣، ١٤٠٤هـ

- سنن الترمذي = الجامع الصحيح.

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة المتوفى سنة (٢٧٩هـ)

حققه أحمد محمد شاكر

دار إحياء التراث العربي.

- سنن أبي داود.
سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة (٢٧٥هـ)
راجعه محمد محيي الدين عبد الحميد.
دار الفكر بيروت.
- السنن الكبرى للبيهقي.
أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفى سنة (٤٥٨هـ)
دار الفكر بيروت.
- سنن ابن ماجه.
أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني المتوفى سنة (٢٧٣هـ)
حققه محمد مصطفى الأعظمي
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
الطباعة العربية السعودية.
- سنن النسائي.
أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي المتوفى سنة (٣٠٣هـ)
مطبوع مع شرح الجلال السيوطي
مكتبة عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، طبع دار الكتب العلمية بيروت.
- السيل الجرار.
محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة (١٢٥٠هـ).
حققه محمد إبراهيم زايد.
ط١، ١٤٠٥هـ دار الكتب العلمية بيروت.
- شرح زبد ابن رسلان.
محمد بن أحمد الرملي الأنصاري المتوفى سنة (١٠٠٤هـ).
دار المعرفة بيروت .
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك.
محمد بن عبد الباقي بن يوسف المتوفى سنة (١١٢٢هـ).
ط١ ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م
دار الفكر بيروت.
- الشرح الكبير على مختصر خليل
أحمد بن محمد بن أحمد الدردير المتوفى سنة (١٢٠١هـ)
دار إحياء التراث العربي.

- شرح النووي على صحيح مسلم.

أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ).

ط٢، ١٣٩٣هـ

دار إحياء التراث العربي بيروت.

- صحيح البخاري.

محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة (٢٥٦هـ)

المكتبة الإسلامية إسلامبول تركيا.

- صحيح مسلم

مسلم بن الحجاج النيسابوري المتوفى سنة (٢٦١هـ)

حققه محمد فؤاد عبد الباقي

المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة.

- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية

الإمام محمد بن أبي بكر المتوفى سنة (٧٥١هـ).

حققه د/ محمد جميل غازي.

مطبعة المدني.

- فتح الباري.

أحمد بن علي بن حجر المتوفى سنة (٨٥٢هـ).

رقمه محمد فؤاد عبد الباقي.

أخرجه محب الدين الخطيب.

المطبعة السلفية.

- فتح القدير للشوكاني.

محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة (١٢٥٠هـ).

دار الفكر بيروت.

- الفروع

أبو عبد الله محمد بن مفلح الراميني الحنبلي المتوفى سنة (٧٦٣هـ)

راجعه عبد الستار أحمد فراج

ط٤، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

عالم الكتب.

- الفواكه الدواني.
أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي المتوفى سنة (١١٢٥هـ).
١٤١٥، دار الفكر بيروت.
- فيض القدير
محمد عبد الرؤوف المناوي المتوفى سنة (١٠٣١هـ).
ط١، المكتبة التجارية الكبرى.
- القوانين الفقهية
محمد بن أحمد بن جزي المتوفى سنة (٧٤١هـ).
دار الباز مكة المكرمة.
- الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل
أبو محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المتوفى سنة (٦٢٠هـ)
ط٢. ١٣٩٩هـ - المكتب الإسلامي.
- المبدع.
شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي المتوفى سنة (٨٨٤هـ).
١٤٠٠هـ، المكتب الإسلامي بيروت.
- المبسوط
شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي المتوفى سنة (٤٩٠هـ)
١٤٠٩هـ دار المعرفة بيروت.
- مجمع الزوائد.
إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الوفاء المتوفى سنة (٧٧٤هـ).
١٤٠١هـ دار الفكر بيروت.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية
أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني المتوفى سنة (٧٢٧هـ).
جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي المتوفى سنة (١٣٩٧هـ) -- المستدرك على الصحيحين
الإمام محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري المتوفى سنة (٤٠٥هـ).
حققه مصطفى عبد القادر شطا.
ط١، ١٤١١هـ
دار الكتب العلمية بيروت.

المسند.

الإمام أحمد بن محمد بن حنبل المتوفى سنة (٢٤١هـ).

ط٥.١٣٩٨هـ المكتب الإسلامي بيروت.

- المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير للرافعي.

أحمد بن محمد بن علي الحموي الفيومي أبو العباس المتوفى سنة (٧٧٠هـ)

صححه مصطفى الزرقاء

دار الفكر بيروت.

- معالم السنن.

أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي المتوفى سنة (٣٨٨هـ)

حققه محمد حامد الفقي.

مكتبة السنة المحمدية. ومعه مختصر سنن أبي داود.

- المعجم الكبير

سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني المتوفى سنة (٣١٠هـ).

حققه حمدي عبد المجيد السلفي.

ط٢. ١٤٠٤هـ ١٩٨٣م.

مكتبة العلوم والحكم، الموصل.

- المغني

موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي المتوفى سنة (٦٢٠هـ).

حققه د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي ود/عبد الفتاح الحلو.

ط١. ١٤٠٨هـ هجر للطباعة والنشر.

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج

محمد بن أحمد الخطيب الشربيني المتوفى سنة (٩٧٧هـ)

المكتبة الإسلامية لصاحبها رياض الشيخ.

- المقاييس في اللغة

أحمد بن فارس المتوفى سنة (٣٩٥هـ)

ط١. ١٤١٥هـ دار الفكر بيروت.

- المهذب في فقه الإمام الشافعي

إبراهيم بن علي الشيرازي أبو يوسف المتوفى سنة (٤٧٦هـ)

دار الفكر بيروت.

- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل

محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب المتوفى سنة (٩٥٤هـ)

ط٢. ١٣٩٨هـ

دار الفكر بيروت.

- الموطأ.

مالك بن أنس الأصبحي المتوفى سنة (١٧٩هـ)

صححه محمد فؤاد عبد الباقي.

دار الحديث.

- النتف في الفتاوى.

أبو الحسن علي بن الحسين السغدي المتوفى سنة (١٠٦٨هـ).

حققه د/ صلاح الدين الناهي

ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

مؤسسة الرسالة بيروت.

- النهاية في غريب الحديث والأثر.

الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري بن الأثير المتوفى سنة (٦٠٦هـ).

حققه محمود محمد الطناحي

المكتبة الإسلامية الرياض.

- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار

محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة (١٢٥٠هـ)

الطبعة الأخيرة مصطفى الحلبي.

- الوسيط في المذهب

الإمام حجة الإسلام / محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد المتوفى سنة (٥٠٥هـ).

حققه د/ علي محيي الدين القره داغي

ط١. دار الاعتصام

والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيد الأنبياء والمرسلين

محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

Abstract

The Extent to which the Verdict of the Judge is Acceptable in the Case of False Testimony

Dr. Yaseen Bin Nasser Al-Khateeb

The researcher in his article has shown that:

1. Illegitimacy of perjury has been evidenced in the Qur'an, prophetic traditions and (ijma') consensus.

2. Perjury is of prime wrongdoing as at strongly affirmed by the Prophet.

3. Withholding testifying in court is as serious as perjury.

4. A perjurer damages in his false testimony one of the fundamental pillars of Islam and the Prophet cautioned against it.

5. A perjurer should draw back (nullify) his testimony whether heeded by the judge or not. Nullification should take place before the judge.

6. It is desirable for the judge to deliberate the verdict and guide witnesses.

7. Muslim scholars have unanimously agreed that the verdict, related to banknotes, and made due to perjury does not legitimize haram or illegitimize halal, and it is prohibited to keep money by someone who is not entitled to it.

8. Jurisprudents have agreed that a judge's verdict based on perjury does not legitimize the illegal or (haram) illegitimized the legal (halal) in other aspect s such as obligations, human lives and other rights.

9. A perjurer is to be rebuked unless he committed perjury unintentionally.

التسوية عند الإمام مالك

دراسة منهجية نقدية

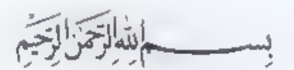
الدكتور: عبد الرّزاق خليفة الشايجي*

و

الدكتور: أمين محمد القضاة*

* أستاذا التفسير والحديث، المشاركان ـ جامعة الكويت.





تمهيد:

لا يخفى على أحد مكانة الإمام مالك بن أنس ـ رحمه الله ـ سواء في مجال الفقه أو في مجال الحديث، ولا يخفى أن الموطأ الذي يعد من أقدم مصادر الحديث التي وصلتنا مدونة، قد تبوأ مكانة مرموقة عند علماء هذا الفن، حتى قال عنه الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ ليس على وجه الأرض ـ بعد كتاب الله ـ أصح من موطأ مالك.

ولكن ليس أحد في الدنيا إلا ويمكن أن يتعرض للنقد.. وهو فهم أقره الإسلام، فكل واحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم ﷺ، وهذا حقيقة ما جرى مع موطأ مالك، فقد انتقده بعض العلماء، ومن ذلك ما انتقد به الموطأ من اشتماله على بعض الأحاديث التي فيها تسوية، وأن الإمام مالكاً قد سوى في بعض أحاديث الموطأ.

وقد كانت بداية التفكير في هذا البحث، حينما كنا نناقش ـ نحن الباحثين ـ مع طلبة الدراسات العليا بعض مسائل التدليس، وخاصة مسألة الثقات من المدلسين، وما يتعلق بذلك، من قبول رواياتهم، أو ردّها، فاستوقفتنا هذه القضية، ولم نجد من تناولها بالبحث والدراسة، فكان لا بد من محاولة الوصول إلى جواب منطقي، وحلّ مقبول لهذه المشكلة.

وتكمن مشكلة هذا البحث، في أن العلماء قد تلقوا الموطأ بالقبول، وعدّوا أحاديثه المتصلة من الصحاح. ولكن ابن حجر قد عدّ الإمام مالكاً، في الطبقة الأولى من المدلسين، حيث قال: {مالك بن أنس الإمام المشهور يلزم من جعل التسوية تدليساً، أن يذكره فيهم [1].}

(١) ابن حجر ـ طبقات المدلسين ـ ترجمة رقم ٢٢ ـ ص ٣٧ والطبقة الأولى ـ بحسب تقسيم ابن حجر ـ هم الرواة الذين لم يوصفوا بذلك إلاّ نادراً (ص ٣٢).

وهل يمكن أن يكون للإمام مالك مسوغة في ذكر مثل هذه الأسانيد؟ وكيف يمكن أن نفسر ذلك؟

سنحاول في هذ البحث - إن شاء الله - أن نجيب على كل هذه التساؤلات بهدف تجلية هذه المسألة، ومحاولة الوصول إلى تصور واضح وجلي يمكن أن يقدم حلا شافياً لهذا الموضوع، بما يدفع توهم وقوع الإمام مالك في هذا النوع من التدليس.

وسيكون منهجنا في هذا البحث، هو استقراء الأحاديث التي ذكرت فيها التسوية، ثم دراستها وتحليلها بما يتناسب مع طبيعة البحث.وذلك من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: أقوال العلماء في وجود هذه الظاهرة في موطأ مالك.

المبحث الثاني: تعريف تدليس التسوية، وتعريف التسوية، وبيان الفرق بينهما.

المبحث الثالث: دراسة الأحاديث التي وردت فيها التسوية في الموطأ.

الخاتمة: وفيها نتائج البحث التي توصلنا إليها(*).

المبحــث الأول

أقوال العلماء في وجود هذه الظاهرة في موطأ الإمام مالك:

وردت بعض العبارات عند بعض نقّاد الحديث يفهم منها وجود هذه الظاهرة عند الإمام مالك، وإن كانت عباراتهم تحمل رائحة الدفاع عن الإمام، إلاّ أنها أوجدت مشكلة، وأثارت استشكالاً قد يوقع بعض الدارسين في توهم وقوع الإمام في التدليس[1] ومن هؤلاء، الحافظ ابن القطان، والحافظ ابن حجر، والدارقطني.

* **رأي ابن القطان**[2]. نقل السيوطي عن ابن القطان قوله {متى قيل تدليس التسوية، فلا بد أن يكون كل من الثقات الذين حذفت بينهم الوسائط في ذلك الإسناد قد اجتمع الشخص منهم بشيخ شيخه في ذلك الحديث. وإن قيل تسوية بدون لفظ التدليس، لم يحتج إلى اجتماع أحد منهم بمن فوقه، كما فعل مالك، فإنه لم يقع في تدليس التسوية أصلاً، ***ووقع في هذا***. فإنه يروي عن ثور عن ابن عباس، وثور لم يلقه، وإنما روى عن عكرمة عنه فأسقط عكرمة لأنه غير حجة عنده، وعلى هذا يفارق المنقطع، بأن شرط الساقط هنا أن يكون ضعيفاً، فهو منقطع خاص.}[3].

يلاحظ هنا أن ابن القطان، وإن كان قد نفى تدليس التسوية عن مالك، فإنه أثبت في حقه ما يطلق عليه {التسوية} .. ونفى كذلك أن يكون هذا من قبيل المنقطع.

* **رأي ابن حجر**: قال في كتابه تعريف أهل التقديس[4]. (مالك بن أنس، الإمام المشهور، يلزم من جعل التسوية تدليساً، أن يذكره فيهم. لأنه كان يروي عن ثور بن زيد حديث عكرمة عن ابن عباس، ولا يذكر عكرمة، وكذا كان يسقط عاصم بن عبد الله من إسناد آخر.. ذكر ذلك الدارقطني. وأنكر ابن عبد البر أن يكون تدليساً.)

* وقد نقل ابن حجر عن **الدرقطني** أنه أشار إلى ذلك أيضاً، فبعد أن تكلم عن

---

(٢) ابن القطان هو الحافظ أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك المالكي المعروف بالقطان. قال عنه الذهبي كان من أبصر الناس بصناعة الحديث، وأحفظهم لأسماء رجاله، وأشدهم عناية بالرواية. (انظر: سير أعلام النبلاء ـ ٢٣/٣٠٦.

(٣) انظر، السيوطي تدريب الراوي ـ ١/١١٩ ـ ١٢٠.

(٤) انظر، ابن حجر: تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس ـ ص٤٣.

التسوية في كتابه (النكت) قال... وقال الدرقطني: (إن مالكاً ممن عمل به، وليس عيباً عندهم.)[5]

وبهذا نرى أن بعض كبار النقاد، كالدارقطني، وابن القطان، وابن حجر، قد أشاروا إلى وجود ما يعرف بالتسوية عند الإمام مالك. ويبدو أن هذا الذي حمل بعض المشتغلين بالحديث على أن يتسرعوا باتهام مالك بتدليس التسوية، بدليل أن ابن حجر قد ذكره في الطبقة الأولى، وهم الذين اتهموا بالتدليس، وهو منفي عنهم!!

وهذه القضية، وإن كان ابن حجر وغيره قد دافعوا عن مالك، ولكن باقتضاب. فما زال الأمر يثير لبساً عند بعض الباحثين وطلبة العلم، مما يستدعي ضرورة الكتابة في هذا الموضوع بشيء من التفصيل والبيان، ومن خلال دراسة الأحاديث التي وقع فيها مثل هذا الأمر عند مالك، ثم مناقشتها بما يزيح اللثام ويجلّي الحقيقة، ليبقى موطأ الإمام مالك كصاحبه في المكانة المرموقة التي طالما وضع بها.

*****

(٥) ابن حجر. النكت على ابن الصلاح - ٢/٦٢٠.

المبحث الثاني

تعريف تدليس التسوية، وتعريف التسوية

وبيان الفرق بينهما

ليس الهدف من هذا المبحث جمع آراء العلماء، في معنى التدليس، وأنواعه، وأمثلة تلك الأنواع، ومناقشتها. وإنما هو ذكر الآراء الراجحة المعمول بها عند علماء الحديث ـ باختصار ـ وذلك من أجل بيان الفرق الجوهري بين هذين المصطلحين.

أولا: تعريف تدليس التسوية:

التدليس لغة: قال ابن منظور[٦]: هو مشتق من الدلس، وهو الظلمة، والمدالسة المخادعة. والتدليس في البيع، كتمان عيب في السلعة عن المشتري، قال الأزهري: ومن هذا أخذ التدليس في الإسناد.

واصطلاحا: أن يحدث الرجل عن الرجل بما لا يسمعه منه بلفظ لا يقتضي تصريحا بالسماع. وقيل: هو أن يروي عمن سمع منه ما لم يسمعه منه، من غير أن يذكر أنه سمعه منه.. قال العراقي: والقول الأول هو المشهور[٧].

وأما تدليس التسوية: فهو كما ذكر ابن حجر[٨]، نوع من أنواع تدليس الإسناد. وهو: أن يروي المدلس حديثا عن ضعيف بين ثقتين، لقي أحدهما الآخر، فيسقط الضعيف، ويجعل بين الثقتين عبارة موهمة، فيستوي الإسناد كله ثقات.

فكأنه سوى ذلك الإسناد، أي جعله بمستوى واحد، وهو مستوى الثقات، أو أنه كتم عيب ذلك السند، بإخفاء الضعيف منه.. وبهذا نرى العلاقة واضحة بين المعنى اللغوي، والمعنى الاصطلاحي[٩].

---

(٦) ابن منظور ـ لسان العرب ـ ٢/٤٠٤.

(٧) السيوطي ـ تدريب الراوي ـ ١/١١٨ ـ ١١٩.

(٨) ابن حجر ـ النكت على ابن الصلاح ـ ٢/٦١٦. وانظر: أ.د. نور الدين عتر ـ منهج النقد ـ ص ٣٨٢.

(٩) وقد عرف بهذا النوع من التدليس عدد من الحفاظ منهم بقية بن الوليد الحمصي، والوليد بن مسلم الدمشقي، ويروى ذلك عن الأعمش والثوري أيضا (انظر: السيوطي ـ تدريب الراوي ـ ١/١١٩)

وقد فعل ذلك بعض الرواة بهدف إيهام السامع علوّ الإسناد، أو من أجل أن يقبل الحديث المشتمل على الراوي الضعيف، وذلك بإسقاطه من السند، أو غير ذلك.

وأما حكم رواية المدلس، فهو كما قال ابن الملقن[10] إذا دلّس الثقة عمّن لا تقبل روايته، فالمتّفق عليه بين العلماء، هو عدم قبول روايته مطلقاً حتى يأتي بالإسناد مسلسلاً بالسماع الصريح بين كل راو وشيخه إلى الصحابي.

ونقل الحافظ ابن حجر عن أبي الحسن ابن القطان قوله[11] {إذا صرح المدلس قبل بلا خلاف، وإذا لم يصرح، فقد قبله قوم ما لم يتبيّن في حديث بعينه أنه لم يسمعه، ورده آخرون ما لم يتبيّن أنه سمعه.}

ثانياً: تعريف التسوية:

التسوية لغةً: قال ابن منظور[12]. مأخوذ من سوّى الشيد، وأسواه، أي جعله سويا وهذا المكان أسوى هذه الأمكنة، أي أشدّها استواءً، وثوب سواء، مستوٍ عرضه وطوله.

اصطلاحاً: قال ابن حجر[13] (أن يجيء الراوي إلى حديث قد سمعه من شيخ، وسمعه ذلك الشيخ من اخر، فيسقط الواسطة بصيغة محتملة، فيصير الإسناد عالياً، وهو في الحقيقة نازل.) وقد ذكر ابن حجر أن كلمة الراوي لتشمل المدلس وغيره.

وقد أشار ابن حجر[14] إلى أن التسوية ليست مقيدة بسقوط الراوي الضعيف. بدليل أنهم ذكروا من أمثلة التسوية (ما رواه هشيم[15] عن يحيى بن سعيد عن الزهري عن عبد اللّه بن الحنفية عن أبيه عن علي رضي الله عنه في تحريم لحوم الحمر الأهلية. قالوا ويحيى بن سعيد لم يسمعه من الزهري، إنما أخذه عن **مالك** عن الزهري.

---

(١٠) ابن الملقن ـ المقنع في علوم الحديث ـ ١٦٤/١

(١١) ابن حجر ـ النكت على ابن الصلاح ـ ٦٢٥/٢

(١٢) ابن منظور ـ لسان العرب ـ ٣٧٥/٣.

(١٣) ابن حجر النكت ـ ٦٢١/٢.

(١٤) المرجع السابق نفسه.

(١٥) رواية هشيم هذه، ذكرها الدارقطني ـ العلل ـ ١١٠/٤.

ومما هو معروف أن يحيى بن سعيد قد سمع من الزهري أحاديث أخرى. ولكنه في هذا الحديث قد سوّى هذا الإسناد.. قال ابن حجر[16] وقد جزم بهذا ابن عبد البر وغيره.

ثالثاً: الفرق بين تدليس التسوية، وبين التسوية:

وبهذا يتضح الفرق الجوهري بين تدليس التسوية، وبين التسوية، ويمكن حصره بما يلي:

١) أن التسوية أعمّ من تدليس التسوية. إذ أن أهم شروط التدليس، هو حصول الإيهام، قال ابن حجر[17] في معرض تعليقه على ابن الصلاح: (.. وهو قوله أن يروي عمّن لقيه ما لم يسمعه منه **موهماً** أنه سمعه منه. بخلاف التسوية، وهي أعمّ من أن يكون هناك تدليس أو لم يكن.)

٢) أن تدليس التسوية مختص بإسقاط راو ضعيف بين ثقتين، بينما التسوية، لا تختص بالضعيف، بل هي إسقاط ثقة بين ثقتين[18]. بعبارة أخرى إذا كان الساقط ضعيفاً فهو تدليس تسوية، وإذا كان الساقط ثقة فهي تسوية!

٣) أن من أوضح أهداف فاعل تدليس التسوية، هي إيهام صحة الحديث، وهذا غير متصور في التسوية، فإن الحديث في حال التسوية، صحيح أصلاً، والساقط ثقة! فغاية فاعل التسوية ـ إن كان متعمداً ـ هي جعل الحديث عالياً.

ولهذا فقد عدّ العلماء تدليس التسوية، فعلاً مذموماً! بل شنّع بعض العلماء على فاعله، واعتبره من أنواع الكذب. ولكن لا يقال مثل هذا في حال التسوية.

****

(١٦) ابن حجر ـ النكت ـ ٦٢١/٢.

(١٧) ابن حجر ـ النكت ـ ٦١٧/٢.

(١٨) انظر قول ابن حجر في الصفحة السابقة

المبحث الثالث
دراسة الأحاديث التي وردت فيها التسوية في الموطأ

تكلم العلماء على أربعة أحاديث (حصراً) وردت فيها ما يعرف بمشكلة التسوية. وسنتناول في هذا المبحث ـ إن شاء الله ـ دراسة هذه الأحاديث، ومنهجنا في ذلك هو:

١) نثبت نص الحديث كما ورد في موطأ مالك.

٢) نثبت أيضاً أقوال العلماء، ونقدهم لذلك الحديث.

٣) نقوم بترجمة مختصرة للراويين الذين سقط من بينهما، الراوي موضع الدراسة.

٤) نحاول تفسير فعل الإمام مالك هذا، مستعيناً بما ورد من أقوال في هذه المسألة.

الحديث الأول

أخرج الإمام مالك عن عبد اللّه بن سعيد عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن عائشة وأم سلمة، زوجي النبي ﷺ أنهما قالتا {كان رسول اللّه ﷺ يصبح جنبا من جماع، غير احتلام في رمضان، ثم يصوم.}[19]

قال ابن عبد البر[20] {هكذا يروي مالك هذا الحديث، عن عبد ربه بن سعيد عن أبي بكر بن عبد الرحمن عن عائشة وأم سلمة. وخالفه عمرو بن الحارث فرواه عن عبد ربه بن سعيد عن عبد اللّه بن كعب عن أبي بكر بن عبد الرحمن. **أخبرنا** محمد بن إبراهيم قال حدثنا ابن وهب قال. أخبرني عمرو عن عبد ربه (وهو ابن سعيد) عن عبداللّه بن كعب الحميري أن أبا بكر حدثه أن مروان أرسله إلى أم سلمة يسألها عن الرجل يصبح ... }[21]

---

(١٩) موطأ مالك ـ كتاب الصوم ـ باب ما جاء في صيام الذي يصبح جنباً في رمضان ـ رقم الحديث ٦٥٥ ـ ٢٦٧/١،
والحديث أخرجه أيضاً **مسلم** كتاب الصيام ـ باب صحة من طلع عليه الفجر وهو جنب ـ رقم ٧٨ ـ ٧٨٠/٢
وأبو داود: كتاب الصيام ـ باب فيمن أصبح جنباً في شهر رمضان ـ رقم ٢٣٨٨ ـ ٣٢٣/٢.
والنسائي في الكبرى: كتاب الصيام ـ باب ذكر الاختلاف على عبد ربه بن سعيد ـ رقم ٢٩٧٤ ، ٢٩٧٥ ـ ١٨٦/٢
واحمد في مسنده حديث رقم ٢٤١٢١ ـ ٢٦/٦ **وكلهم من طريق مالك عن عبد ربه بن سعيد عن أبي بكر**

(٢٠) ابن عبد البر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ٣٢/٢٠

(٢١) واخرجه أيضا بهذا الطريق **مسلم** الصيام ـ باب صحة من طلع عليه الفجر وهو جنب رقم ٧٧ ـ ٢/ ٧٨ **والنسائي** الصيام، رقم ٩٢٧٦. **والبيهقي**: الصيام، رقم ٧٩٩٣.

وقال الزرقاني[٢٢]: {فكأن عبد ربه بن سعيد، سمعه من ابن كعب، ثم سمعه من أبي بكر. فحدث به على الوجهين، فليست رواية عمرو من المزيد في متصل الأسانيد، ولا رواية مالك منقطعة، بدليل أن مسلماً صحح الطريقين فأخرجهما جميعاً.}

نلاحظ هنا أن كلاً من ابن عبد البر، والزرقاني، ذكرا أن مالكا قد أسقط راوياً في السند. وقد أثبتا ذلك بطريق الرواية. وفي حين أن ابن عبد البر قد اكتفى بذلك، ولم يفسر هذه الظاهرة، نجد الزرقاني قد نفى أن يكون ذلك من قبيل الانقطاع في سند مالك أو أن يكون من المزيد في متصل الأسانيد في السند الاخر!! وهو - أي الزرقاني - وإن كان قد ألمح إلى صحة هذا الحديث، فإنه لم يقدم أيضا تفسيراً بيناً.. فهل يقصد أن في الحديث تدليساً - كما ظن بعضهم - أم ما هي المشكلة؟! فهكذا تبقى القضية محيرة للقارئ. ولذا فلا بد من محاولة تفسير هذه الظاهرة، بصورة جلية واضحة.. ولا بد بين يدي ذلك من ترجمة مناسبة للساقط من الإسناد، ومن فوقه، ومن دونه:

* **عبد الله بن كعب الحميري،** {**الساقط من الإسناد**} وهو مدني، مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه. من شيوخه أبو بكر بن عبد الرحمن، وممن روى عنه عبد ربه بن سعيد. وقد وثقه الذهبي[٢٣]. وذكره ابن حبّان في الثقات[٢٤]. وقال عنه ابن حجر[٢٥]: صدوق. ورأي ابن حجر هذا هو أدنى وصف لهذا الراوي، ولكن كما هو معروف فإنه لا يصل إلى درجة الضعف.

* **أبو بكر بن عبد الرحمن:** هو ابن الحارث بن هشان بن المغيرة المخزومي، قيل اسمه أبو بكر، وقيل اسمه محمد. وممن روى عنه عبد ربه بن سعيد. قال عنه الواقدي: كان ثقة فقيهاً عالماً. وقال العجلي: تابعي ثقة.[٢٦]

(٢٢) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك - ١٦٠/٢.

(٢٣) الذهبي - الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة - ١١٧/٢.

(٢٤) ابن حبان - الثقات - ٢٣/٥

(٢٥) ابن حجر - تقريب التهذيب - ٤٤٣/١

(٢٦) انظر: ابن حجر - تهذيب التهذيب ٢٨/١٢

* **عبد ربه بن سعيد بن قيس الأنصاري:** هو أخو يحيى الأنصاري، روى عن كل من عبد اللّه بن كعب الحميري، وأبو بكر بن عبد الرحمن المخزومي. وهو ثقة عند العلماء[27].

وهكذا نلاحظ أن الرواة الثلاثة، جميعهم ثقات **(وهم الساقط من الإسناد**، ومن فوقه، ومن دونه.) وبهذا فلا يمكن أن يكون ذلك تدليساً؛ لأن تدليس التسوية ـ كما هو معروف ـ هو «**أن يروي المدلس حديثاً عن ضعيف بين ثقتين، لقي أحدهما الآخر، فيسقط الضعيف، ويجعل بين الثقتين عبارة موهمة، فيستوي الإسناد كله ثقات، بحسب الظاهر**»[28]. وليس في هذا الإسناد ضعيف.

وكذلك لا نسميه تسوية ـ كما قد يتوهم ـ لأن التسوية كما عرفها ابن حجر هي[29] {**أن يجيء الراوي إلى حديث قد سمعه من شيخ وسمعه ذلك الشيخ من اخر عن آخر، فيسقط الواسط بصيغة محتملة، فيصير الإسناد عالياً، وهو في الحقيقة نازل.**}

وبيان ذلك، أن الإمام مالكاً لم يسقط الراوي من الإسناد، وإنما روى مالك هذا الحديث بطريقين، الأولى عبد ربه بن سعيد **عن عبد اللّه بن كعب** عن أبي بكر بن عبد الرحمن. والثانية روى عبد ربه بن سعيد عن أبي بكر بن عبد الرحمن، مباشرة... فهو من شيوخه، كما ذكرنا في ترجمته. وهذا الفعل معروف عند العلماء.. فقد يكون عبد ربه قد روى الحديث عن عبد اللّه بن كعب قبل أن يلتقي بأبي بكر بن عبد الرحمن. فروى الحديث عنه بالواسطة... ثم التقى بأبي بكر بن عبد الرحمن، فسمع منه ذات الحديث، فصار يروي بهذه الطريق لأنها أعلى.. فكلا الطريقين صحيح ومتصل. ولكن مالكاً لم يثبت في الموطأ إلا الرواية العالية، مكتفياً بها.

ومما يؤكد صحة هذا التفسير أن الإمام مسلماً قد أخرج كلا الطريقين في صحيحه؛ فكأنه يريد أن يدفع هذا التوهم الذي يحتمل أن ينشأ عند القارئ. ولم نر أحداً من العلماء قد انتقد مسلماً على صنيعه هذا، أو اتهمه بالوهم أو الخطأ.

(٢٧) انظر ابن حجر تقريب التهذيب ١/٤٧٠.

(٢٨) نور الدين عتر ـ منهج النقد في علوم الحديث ص ٣٨٢

(٢٩) ابن حجر النكت على ابن الصلاح ـ ٢/٦٢١

بل إن الإمام البخاري، قد وقع عنده مثل هذا في صحيحه، فكان من منهجه أن يورد الحديث بالطريقين معاً، حتى يدفع التوهم الذي يمكن أن ينشأ عند القارئ [30]. ولم ينقل عن أحد من العلماء، أنه انتقد البخاري في ذلك!! بل كان التعليق منصباً على بيان منهجه، واستكشاف غايته، وتفسير هذه الظاهرة عنده.

وهذا الفعل هو نوع من أنواع المزيد في متصل الأسانيد، ذلك أن المزيد في متصل الأسانيد أنواع، فمنه ما يقع في الرواية على سبيل الوهم أو الخطأ.. وهذا مندرج تحت بعض أنواع العلة. ومنه ما يكون مزيداً في سند متصل، وكلاهما صحيح. كصنيع البخاري (انظر هامش ٣٠). وصنيع مسلم في الحديث السابق. وهذا هو حقيقة ما كان عند الإمام مالك في هذا الحديث.. فالحديث مروي بالطريقين معاً. ولكن مالكاً اكتفى بالطريق العالية. بينما ذكر كل من البخاري ومسلم الطريقين معاً لدفع التوهم.. وهكذا يلاحظ أن مالكاً لم يهم، ولم يخطئ، بل غاية ما في الأمر أنه لم يذكر الطريق الأخرى، كم فعل الشيخان.

وهكذا فإن الحديث الأول من الأحاديث الأربعة المنتقدة عند مالك، هو حديث صحيح، ليس فيه انقطاع، ولا وهم أو خطأ في الرواية، وليس فيه تسوية كما أوضحنا ذلك فيما سبق.. والله أعلم.

الحديث الثاني

روى مالك عمرو بن الحارث عن عبيد الله بن فيروز عن البراء بن عازب أن رسول الله ﷺ، سئل. ماذا يتقي من الضحايا؟ فأشار بيده وقال أربعاً ـ وكان البراء يشير بيده

---

(٣٠) ومثال ذلك ما أخرجه في صحيحه قال (حدثنا أحمد بن يونس، حدثنا ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال إنكم ستحرصون على الإمارة ... الحديث) (ثم أخرجه من طريق محمد بن بشار، حدثنا عبد الله بن حمران حدثنا عبد الحميد بن جعفر، عن سعيد المقبري **عن عمر بن الحكم**، عن أبي هريرة ... الحديث) «كتاب الأحكام ـ باب ما يكره من الحرص على الإمارة ـ حديث ٢٨٨٢»

* فيلاحظ أن سعيداً في الرواية الأولى يروي عن أبي هريرة مباشرة، وهو سند متصل ـ ولا شك ـ وفي الرواية الثانية يروي سعيد عن **عمر بن الحكم** عن أبي هريرة.. فوقع في هذه الرواية زيادة راوٍ، وهو ابن الحكم.

ويقول يدي أقصر من يدِ رسول الله ﷺ ـ (العرجاء البين ظلعها، والعوراء البين عورها، والمريضة البين مرضها، والعجفاء التي لا تنقي.)[31].

قال ابن عبد البر: هكذا روى مالك هذا الحديث، عن عمرو بن الحارث عن عبيد بن فيروز. لم يختلف الرواة عن مالك في ذلك. والحديث إنما رواه عمرو بن الحارث عن **سليمان بن عبد الرحمن** عن عبيد بن فيروز عن البراء بن عازب. ولا يعرف عبيد بن فيروز إلا بهذا الحديث، وبرواية **سليمان** عنه[32]. ورواه عن سليمان جماعة من الأئمة **شعبة، والليث، وعمرو بن الحارث، ويزيد بن أبي حبيب وغيرهم.**[33]

ثم أورد ابن عبد البر مخالفة ابن وهب لمالك في ذكر شيخ عمرو بن الحارث فقال أخبرنا عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد قال حدثنا محمد بن تميم قال حدثنا عيسى بن مسكين، وحدثنا عبد الوارث بن سفيان قال حدثنا قاسم بن أصبغ قال أخبرني عمرو بن الحارث والليث بن سعد وابن لهيعة أن سليمان بن عبد الرحمن الدمشقي حدثهم عن عبيد بن فيروز مولى بني شيبان عن البراء بن عازب قال. سمعت رسول الله ﷺ . وأشار **بإصبعه.**[34]

قال أبو حاتم ـ بعد أن ساق رواية مالك ـ نقص مالك من هذا الإسناد رجلاً، إنما هو

---

(31) الموطأ كتاب الضحايا ـ باب ما ينهى عنه من الضحايا ـ رقم ١٠٦٦

وأخرجه بهذا **الطريق الدارمي** ك الضحايا ـ باب لحوم الأضاحي ـ ٧٦/٢، **والبيهقي** السنن الكبرى/ ك الضحايا باب ما ورد النهي عن التضحية به ـ رقم ١٩٠٩٤، **والطحاوي**: شرح معاني الآثار ـ ١٦٨/٤

(32) وقد تعقب الزرقاني قول ابن عبد البر فقال (قد رواه يزيد بن أبي حبيب والقاسم مولى خالد بن يزيد بن معاوية ك كلاهما عن عبيد ـ كما ذكره المزي في الأطراف ـ وذكر أيضاً أن سليمان رواه عن عبيد بواسطة.... القاسم مولى خالد، وبدونها. وصرَّح سليمان **بالسماع** في بعض طرقه عند ابن عبد البر في التمهيد ١٦٦/٢٠. (انظر شرح الزرقاني ٧٠/٢، وتحفة الأشراف ٣٢/٢)

(33) **رواية شعبة عن سليمان.** أخرجها أبو داود ـ ك الضحايا ـ رقم ٢٨٠٢ **والترمذي** ـ ك الأضاحي ـ رقم ١٤٩٧ **والنسائي** ـ ك الضحايا ـ رقم ٤٤٥٩ **وابن ماجة** ـ ك الأضاحي ـ رقم ٣١٤٤.

ورواية الليث عن سليمان أخرجها **البخاري** في التاريخ الكبير ٢/٦ **والنسائي** ـ رقم ٤٤٦١ ـ **والبيهقي** ـ رقم ١٩١٠. **ورواية عمرو بن الحارث عن سليمان:** أخرجها **النسائي** ـ رقم ٤٤٦١، **والطحاوي** ـ ١٦٨/٤

ورواية يزيد بن أبي حبيب. أخرجها **البخاري** في التاريخ الكبير ٢/٦، **والبيهقي** ـ السنن الكبرى ١٩٠٩٦

(34) ابن عبد البر ـ التمهيد ـ ١٦/٢.

عمرو بن الحارث عن **سليمان بن عبد الرحمن الدمشقي** عن عبيد بن فيروز عن البراء عن النبي ﷺ.[٣٥]

وقد ذكر الترمذي[٣٦] حديث مالك هذا في القسم الرابع من كتابه، وهم الحفاظ الذين يندر الغلط في حديثهم، وهؤلاء هم الطبقة العليا من الرواة . وقد وافق ابن رجب الحنبلي الترمذي على رأيه هذا، وفصّل في أقوال العلماء في ذكر أخطاء الثقات وأوهامهم.[٣٧]

وهكذا نلاحظ أن كلاً من ابن عبد البر، والترمذي، وأبي حاتم. قد حكموا على هذا الحديث، بوجوب سقط فيه.. وهو سليمان بن عبد الرحمن، وقد فسروا هذا السقط، بأنه خطأ حصل من الإمام مالك، وهو مما يتحمل من الحفاظ وذلك لندرة وقوع هذا في أحاديثهم!!

وسنحاول أن نقوم بدراسة لهذا الحديث، فقد يكون الأمر كذلك، وقد يكون هذا من باب التسوية، وقد يكون له تفسير آخر. ولكن لا بد بين يدي ذلك من ترجمة للساقط من الإسناد، ولمن فوقه، ولمن دونه:

* **سليمان بن عبد الرحمن** (الساقط من الإسناد): هو سليمان بن عبد الرحمن بن عيسى، وقيل سليمان بن بيسار بن عبد الرحمن. روى عن. عبيد بن فيروز، والقاسم أبي عبد الرحمن، ونافع بن كيسان، وغيرهم. وروى عنه. شعبة بن الحجاج، وعمرو بن الحارث، وزيد بن أبي تميمة، وغيرهم. وقد وثقه عدد من أهل العلم، منهم يحيى بن معين، وأبو حاتم والنسائي، وروى عن الإمام أحمد بن حنبل قوله. ما أحسن حديثه عن البراء في الضحايا.[٣٨]

* **عبيد بن فيروز الشيباني مولاهم، أبو الضحاك الكوفي**، نزيل الجزيرة، ولذلك يقال له أيضاً الجزري. وهو من الطبقة الثالثة ـ حسب تصنيف ابن حجر ـ روى عن البراء بن عازب، وروى عنه عدد منهم **سليمان بن عبد الرحمن** الدمشقي، قال عنه أبو

(٣٥) ابن أبي حاتم ـ علل الحديث ـ ٢/٤١٠ ـ رقم الترجمة ١٦٠٤.

(٣٦) انظر: ابن رجب الحنبلي ـ شرح علل الحديث ـ ١/٩٤.

(٣٧) المرجع السابق نفسه.

(٣٨) انظر تهذيب الكمال ـ للمزي ـ ١٢/٣٣.

حاتم والنسائي ثقة. وذكره ابن حبان في الثقات، قال ابن حجر. روى له الأربعة حديثا واحداً في الأضحية[39]. (وهو الحديث الذي رواه مالك.. موضوع البحث).

* **عمرو بن الحارث بن يعقوب بن عبد الله الأنصاري**. مولى قيس أبو أمية المصري. أصله مدني. قيل ولد سنة (٩٠ هـ) وتوفي (١٤٨، وقيل ١٤٩ هـ) قال ربيعة لو بقي لنا عمرو ما احتجنا إلى مالك. قال ابن حبان كان من المتقنين. وقال الساجي كان صدوقاً ثقة[40].

روى عن: الزهري، ويحيى بن سعيد، وعمرو بن شعيب، وعبيد الله بن أبي جعفر، وروى عنه: مجاهد بن جبير، وصالح بن كيسان، وقتادة.

نلاحظ هنا أيضاً أن الرواة الثلاثة كلهم ثقات، الساقط من الإسناد ومن فوقه، ومن دونه. وبالتالي فلا يمكن أن يكون هذا تدليس تسوية؛ فحال هذا الحديث من هذه الناحية، هو كحال الذي قبله. وقد عرفنا أن تدليس التسوية هو إسقاط راو ضعيف بين ثقتين، فهذا الشرط غير متوفر في هذا الحديث.

ولكن هل يمكن أن نعده من قبيل التسوية، أم لا، أم هو كحال الذي قبله من هذه الناحية أيضاً؟ لمعرفة ذلك لا بد من تتبع طرق هذا الحديث من جهة، وتتبع شيوخ عمرو بن الحارث، فهل يروي عمرو عن عبيد بن فيروز؟

وبعد التتبع وجدنا أن جميع طرق هذا الحديث كانت بواسطة سليمان. ثم إنّا لم نجد أحداً ممن ترجم لعمرو بن الحارث، قد ذكر أنه روى عن عبيد بن فيروز؛ فهو بهذا يختلف عن الحديث الأول. وبالتالي فلا يمكن أن نعده من التسوية.

وأمام هذا الواقع، فإن تفسيرنا لهذا الأمر، هو أن الإمام مالكاً ربما يكون قد وهم في هذا الحديث، فقد ظهر ذلك جلياً من مقارنة روايته برواية ابن وهب، الذي ذكر سليمان بن عبد الرحمن ومن خلال الروايات الأخرى التي سبق ذكرها آنفاً[41].. فكلها ذكرت الواسطة (وهو سليمان) الذي سقط من سند الإمام مالك.

---

(٣٩) انظر ابن حجر ـ تهذيب التهذيب ـ ٧/٧٢، والتقريب ـ ٢/٤٢١

(٤٠) انظر ترجمته تهذيب التهذيب ـ ٨/١٤ ـ ١٦

(٤١) انظر ص ٨ ـ ٩ من هذا البحث

ولهذا فإن الترمذي قد أدرج هذا الحديث، ضمن القسم الرابع[42]، وهم الحفاظ الذين يقل أو يندر الغلط في حديثهم، وهم الطبقة العليا من الرواة، أي أن مالكاً لم يَسْهُ هذا الحديث، وكذلك فإنه لم يدلسه أيضاً. وإنما هو غلط قد وقع عنده، وهو غير قادح في مالك، ولا في الموطأ، فهو من الغلط النادر الذي لا يسلم منه أحد.. فكل ابن ادم خطّاء.

الحديث الثالث

أخرج مالك في مُوَطَّئِهِ عن عبد الكريم بن مالك الجزري عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة {أنه كان مع رسول اللّه ﷺ فأذاه القمل في رأسه، فأمره رسول اللّه ﷺ أن يحلق رأسه، وقال له صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين، مدين مدين لكل إنسان، أو انسك بشاة. أي ذلك فعلت أجزأ عنك[43]}

قال ابن حجر نقلا عن الدارقطني[44]. رواه أصحاب الموطأ[45] عن مالك عن عبد الكريم عن عبد الرحمن، لم يذكروا مجاهدا، حتى قال الشافعي. إن مالكا وهم فيه.

وقال البيهقي[46] بعد أن ذكر هذا الحديث من طريق ابن وهب، الذي في سنده ذكر مجاهد {هذا هو الصحيح، وقد رواه مالك مرة أخرى عن عبد الكريم الجزري عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، دون ذكر مجاهد في إسناده.. ثم قال إنما غلط في بعض العرضات} فهنا نلاحظ أن كلا من الشافعي، والدرقطني وأيدهما ابن حجر، والبيهقي، قد حكموا على مالك بأنه أخطأ أو غلط في هذا الحديث. ولكن هذا الحكم لم يسلم من رد بعض العلماء عليه، ومنهم ابن عبد البر.

---

(٤٢) انظر ص ٩ من هذا البحث.

(٤٣) الموطأ - كتاب الحج - باب فدية من حلق قبل أن ينحر - رقم ٩٧٤

(٤٤) فتح الباري - ٤/٤٧٩

(٤٥) يقصد بعض رواة موطأ مالك وهم ابن وهب - وابن القاسم - ومكي بن إبراهيم وستأتي رواياتهم في هامش الصفحة التي تلي إن شاء الله.

(٤٦) البيهقي - السنن الكبرى - ٥/٢٧٧.

فقد أجاب ابن عبد الرحمن على قول الشافعي ـ وهو كذلك جواب على البيهقي، ويمكن أن يكون أيضاً جواب على ابن حجر فقال[47]:

{ إن كلاً من ابن وهب، وابن القاسم، ومكي بن إبراهيم[48]، قد رووه عن مالك عن عبد الكريم الجزري عن **مجاهد** عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة. وذكر الطحاوي أن القعنبي رواه هكذا كما رواه ابن وهب وابن القاسم، فذكر فيه مجاهداً، وذلك بعدما ذكر أن يحيى قد روى هذا الحديث عن مالك عن عبد الكريم الجزري عن ابن أبي ليلى، وتابعه أبو المصعب، وابن بكير والقعنبي ومطرِّف، والشافعي، ومعن بن يحيى، وسعيد بن عفير، وعبد الله بن يوسف، التنّيسي، ومصعب الزبيري، ومحمد بن المبارك الصوري..كلّ هؤلاء رووه عن مالك، كما رواه يحيى، لم يذكروا مجاهداً في إسناد هذا الحديث. }

ولا بد لنا هنا من محاولة تفسير هذه القضية، ومناقشتها، ثم محاولة الترجيح. وفق المنهج الذي اتبعناه، وذلك ببيان حال الرواة الثلاثة (الساقط من الإسناد، ومن فوقه، ومن دونه)

مجاهد بن جبر المكي، أبو الحجاج المخزومي المقرئ روى عن علي، وسعد بن أبي وقاص، والعبادلة الأربعة، **وعبد الرحمن بن أبي ليلى**. وروى عنه عطاء، وعكرمة، وأيوب السختياني، وابن عون، **وعبد الكريم بن مالك الجزري**.

---

(٤٧) د. مصطفى حميده ـ فتح المالك بتبويب التمهيد ـ ٦/١٣٨. ومن المعروف أن ابن حجر (ت ٨٥٢) جاء بعد ابن عبد البر (ت ٤٦٣) فكان جواب ابن عبد البر هو على الشافعي ومن سيأتي موافقا له في الرأي وقد ذكر ابن حجر عدم قبوله لجواب ابن عبد البر، فقال وهذا الجواب لا يرد على الشافعي. (فتح الباري ـ ٤/٤٨٠.)

(٤٨) يقصد أن روايات هؤلاء الثلاثة، إنما هي في غير الموطأ، وهي كالتالي رواية ابن وهب أخرجها البيهقي في سننه كتاب الحج ـ باب التخيير في فدية الأذى ـ رقم ٩٧٩٤

وقال بعد أن أخرج هذه الرواية. وقد رواه مالك مرة أخرى عن عبد الكريم الجزري عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، دون ذكر مجاهد في إسناده

رواية ابن القاسم أخرجها النسائي في السنن الكبرى ـ كتاب الحج ـ باب في المحرم يؤذيه القمل في رأسه، رقم ٣٨٣٤

وأما رواية مكي بن إبراهيم فقد أخرجها ابن عبد البر في التمهيد ـ كتاب الحج ـ باب فدية من حلق قبل أن ينحر. انظر فتح المالك بتبويب التمهيد ـ ٦/١٣٩

وقد وثقه غير واحد من العلماء، ومنهم ابن سعد حيث قال: كان ثقة فقيهاً، سالماً كثير الحديث. وقال عنه ابن حبان: كان فقيهاً ورعاً عابداً متقناً. وذكره العجلي في الثقات فقال: مكي تابعي ثقة.

عبد الرحمن بن أبي ليلى: هو الأنصاري المدني، ثم الكوفي، وهو تابعي، من الطبقة الثانية (ت ٨٣ هـ)، وقد اختلف في سماعه من ابن عمر. قال عنه ابن حجر[٤٩]: **ثقة**.

عبد الكريم بن مالك الجزري: وكنيته أبو سعيد، مولى بني أميّة، ويقال في نسبته أيضاً: الخضرمي (بالمعجمة). وهو من الطبقة السادسة (ت ١٢٧ هـ). قال عنه ابن حجر[٥٠]: **ثقة متقن**.

يلاحظ من خلال ترجمة هؤلاء الرواة الثلاثة، أنهم جميعاً ثقات، ولم يقع اختلاف في الحكم عليهم عند علماء الجرح والتعديل. بل إن مجاهد بن جبر ـ الساقط من الإسناد ـ يكاد يجمع أئمة الجرح والتعديل على توثيقه.

ومن هنا فنستطيع القول بأن ما وقع للإمام مالك في هذا الحديث، ليس من قبيل تدليس التسوية قطعاً، فليس فيه إسقاط ضعيف بين ثقتين! وهو ليس تسوية كذلك، إذ لا تنطبق عليه شروط التسوية، ولا أوصافها ـ كما سبق بيانه ـ .

ثم إنه لا دليل على قول البيهقي[٤٩] في حق مالك: (أنه غلط في بعض العرضات)، لأن كل رواة مالك ـ كما ذكر ابن عبد البر[٥٠] ـ قد سقط مجاهد في رواياتهم. وليس متصوّراً أن كل رواة مالك لم يسمعوا هذا الحديث إلاّ في تلك العرضة !! وبهذا يترجح قول الشافعي، والدارقطني، وابن حجر، أن مالكاً قد غلط أو أخطأ في هذا الحديث.. والله أعلم.

(٤٩) البيهقي ـ السنن الكبرى ـ ٢٧٧/٥.

(٥٠) انظر قول ابن عبد البر في الصفحة السابقة من هذا البحث.

الحديث الرابع

أخرج مالك في الموطأ عن ثور بن زيد عن عبد الله بن عباس، أن رسول الله ﷺ ذكر رمضان فقال { لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غمّ عليكم، فأكملوا العدّة ثلاثين }[٥١].

قال الخطيب البغدادي[٥٢] (ما رواه مالك بن أنس عن ثور بن زيد عن ابن عباس، كان ثور يرويه عن عكرمة عن ابن عباس وكان مالك يكره الرواية عن عكرمة، فأسقط اسمه من الحديث وأرسله. وهذا لا يجوز، وإن كان مالك يرى الاحتجاج بالمراسيل. لأنه قد علم أن الحديث عمن ليس بحجة عنده وأما المرسل فهو أحسن حالة من هذا، لأنه لم يثبت من حال من أرسل عنه أنه ليس بحجة.)

ويلاحظ هنا، أن الخطيب البغدادي، قد حكم أوّلاً على هذا الحديث، بسقوط راو منه، وهو عكرمة. ثم لم يعده مرسلا صحيحاً، لأن مذهب مالك في الإرسال، أنه لا يرسل الاّ عمن كان حجة عنده، وعكرمة عند مالك، ليس بحجة.

وقال ابن عبد البرّ[٥٣]. (.. هكذا ورد هذا الحديث في الموطأ عند جماعة الرواة عن ثور عن ابن عباس ليس فيه ذكر عكرمة. **والحديث محفوظ لعكرمة عن ابن عباس**، وإنما رواه ثور عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول اللهّ ﷺ ذكر رمضان . الحديث وليس في الموطأ بهذا الإسناد عكرمة.)

والذي يظهر من كلام ابن عبد البر هذا، أنه قد أقرّ بسقوط عكرمة من الإسناد عند مالك، ولكنه فسره تفسيراً اخر، وذلك حيثما قال (**والمحفوظ لعكرمة عن ابن**

---

(٥١) الموطأ - كتاب الصيام - باب ما جاء في الصيام برؤية الهلال - رقم ٦٤٧... وقد أخرج مالك هذا الحديث في ثلاث مواضع أخرى، كلها وقع فيها إسقاط أحد الرواة، وهي

= = كتاب المناسك - باب العمل إذا عطب أو ضل - رقم ١٢١٧.

= = كتاب الرضاع - باب ما جاء في رضاعة الصبي - رقم ١٧٣٨

= = جامع ما جاء في الضحايا - رقم الحديث ٢١٤٠.

(٥٢) الخطيب البغدادي - الكفاية في علم الرواية - ٤٨٧/٢

(٥٣) ابن عبد البر - التمهيد لما في الموطأ .... - ٣٦/٢

عباس.) فإذا عدّ الحديث الذي فيه عكرمة محفوظاً، فهل يكون حديث الموطأ هذا شاذاً؟!!

ثم إنّ ابن عبد البر قد ردّ على الخطيب[54]، وبيّن خطأ من زعم أن مالكاً أسقط ذكر عكرمة، لأنه كره أن يكون في كتابه وحجته في ذلك، أن مالكاً قد أخرج له حديثاً في كتاب الحج وصرّح باسمه[55]، وترك رواية عطاء في تلك المسألة، وعطاء من أجلّ التابعين في علم المناسك، ومن أهل الثقة والأمانة.

وقد ردّ السخاوي أيضاً على كلام الخطيب فقال: (هذا محمول على أنّ مالكاً قد ثبت عنده هذا الحديث عن ابن عباس.) والذي يظهر أن السخاوي يشير إلى منهج مالك في الحديث المرسل (المنقطع)، وهو قبوله إذ ثبتت لديه صحته ـ واللهّ أعلم ـ.

ولا بد لنا بين يدي تفسير هذا الأمر، وبيان حقيقة هذا الحديث، وموقعه من التسوية (موضوع البحث) أو التدليس، لا بدّ من ترجمة عكرمة، ومن فوقه ومن دونه.

عكرمة مولى ابن عباس: هو الحافظ أبو عبد اللّه القرشي مولاهم المدني، البربري الأصل. روى عن ابن عباس، وأبي هريرة، وعائشة، وغيرهم من الصحابة. وروى عنه عدد من كبار الحفاظ منهم: عمرو بن دينار، وإبراهيم النخعي.

وقد وثقه عدد من كبار النقاد منهم[56] قتادة، وأيوب، والعجلي، والبخاري حيث قال عنه (ليس أحد من أصحابنا إلاّ وهو يحتج بعكرمة) وابن أبي حاتم حيث يقول. (سألت أبي عنه فقال ثقة. قلت يحتج بحديثه؟، قال: نعم، إذا روى عنه الثقات، والذي أنكره عليه يحيى بن سعيد، ومالك، فبسبب رأيه.

وقد اتهم بعض العلماء عكرمة بأنه من الخوارج، فقد روي عن يحيى بن معين أنه قال[57] إنما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة، لأن عكرمة كان ينتحل رأي الصفرية (فرقة من

---

(٥٤) ابن عبد البر ـ التمهيد ـ ٢/٢٦

(٥٥) انظر الحديث الذي فيه ذكر عكرمة كتاب الحج ـ باب من أصاب أهله قبل أن يفيض ـ رقم ٨٩١.

(٥٦) انظر ترجمته في: المزي ـ تهذيب الكمال ـ ١٧٢/١٣ ـ ١٧٥. والذهبي ـ سير أعلام النبلاء ـ ٣١/١ ـ ٣٤.

(٥٧) الذهبي ـ سير أعلام النبلاء ـ ١٢٠/١.

الخوارج). ولكنّ العجلي رَدَّ تلك التهمة فقال في ترجمته[58] تابعي ثقة، بريء مما يرميه به الناس، من الحرورية (وهو أحد أسماء الخوارج).

وأمّا من فوقه فهو الصحابي الجليل **عبد الله بن عباس** رضي الله عنهما ، ولا يحتاج في هذا المقام إلى تعريف، فإن غاية التعريف بهؤلاء الرواة هنا، هو بيان حالهم.

وأمّا من دونه فهو: ثور بن زيد: وهو الكلاعي، وكنيته أبو خالد، الشامي الحمصي (ت١٥٣). قال عنه ابن حجر[59]: **ثقة ثبت إلاّ أنه يرى القدر**.

وهكذا، فإن كلاً من الرواة الثلاثة (الساقط من الإسناد، ومن فوقه، ومن دونه) كلهم ثقات. ولذا فلا يمكن أن يعدّ هذا من قبيل تدليس التسوية، لأن تدليس التسوية ـ كما هو معروف ـ إسقاط ضعيف بين ثقتين.

ولا يقال بأن عكرمة عند مالك، ضعيف أو غير مقبول، بدليل أنّ مالكاً قد روى له، وصرّح باسمه، في كتاب الحج[60]. ثم إن رأي مالك في عكرمة ليس بسبب ضعف في العدالة أو الضبط، بل لأمر آخر، وهو ما ذكره ابن عبد البر قال[61]:

{ عكرمة مولى ابن عباس من جلّة العلماء ، لا يقدح فيه كلام من تكلّم فيه. لأنه لا حجة مع أحد تكلم فيه، وقد يحتمل أن يكون مالك جبن عن الرواية عنه، لأنه بلغه أن سعيد بن المسيّب كان يرميه بالكذب، ويحتمل أنه لما نسب إليه من رأي الخوارج، وكل ذلك باطل عليه إن شاء الله }.

نقول.لا يعقل أن يكون هذا هو رأي مالك فيه!! ثمّ يحرج له حديثاً في الموطأ! والله أعلم.وكذلك لا يقال إن هذا تسوية، لأن ثوراً لم يلق ابن عباس أصلاً، فقد أخرج ابن ابي حاتم[62] عن بشير بن عمر الزهراني قال { قلت لمالك بن أنس لقي ثور ابن عباس؟ قال لا لم يلقه } . وبهذا فلا يتحقق شرط التسوية ـ كما سبق بيانه[63].

---

(٥٨) العجلي ـ كتاب الثقات ـ

(٥٩) ابن حجر ـ التقريب ـ ترجمة رقم ٨٦١ وانظر ترجمته في تذكرة الحفاظ ١٧٥/١.

(٦٠) باب من أصاب اهله قبل أن يفيض ـ رقم ٨٩١

(٦١) ابن عبد البر التمهيد ت ٢٧/١.

(٦٢) ابن ابي حاتم ـ المراسيل ـ ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٦٣) انظر ص ٧ ـ ٨ من هذا البحث

وبناءً على هذا فإنه يغلب على الظن ـ وهذا هو الراجح ـ أنه قد وقع خطأ في رواية هذا الحديث، فورد هكذا مرسلاً (أي منقطعاً)، لأن ثوراً لم يلق ابن عباس قطعاً. وهذا الخطأ يحتمل أن يكون من بعض رواة الموطأ، ويحتمل أن يكون من مالك نفسه.

أمّا الاحتمال الأول، وهو أن يكون من بعض رواة الموطأ فهذا أمر غير متصوَّر! إذ يبعد أن يكون جميع رواة الموطأ قد وقعوا في الخطأ نفسه! فلم يرد في أي رواية من روايات الموطأ ذكر عكرمة في سند هذا الحديث، وقد أشار إلى ذلك ابن عبد البر، كما ذكرت آنفاً. وكذلك فلم ينص أحد من العلماء على ذكر عكرمة في بعض روايات الموطأ.

إذا تقرر هذا فإنه يتعيّن أن يكون الخطأ الحاصل في هذا الحديث، إنما هو من الإمام مالك رحمه الله، وعلى أي حال، فهذا لا يضيره، فهو من الخطأ المقبول لندرته من مثل هؤلاء الأعلام ـ كما سبق بيانه ـ والله تعالى أعلم.

الخاتمـــة

وفيها نتائج البحث وخلاصته

في ختام هده الدراسة، لا بدّ لنا من تقديم خلاصة لأهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث، وهي استخلاص لما ورد في البحث، نسوقه على شكل نقاط

١) أظهر هذا البحث الجهد المميز الذي قام به علماؤنا الأوائل، من كبار النقاد في مجال البحث العميق عن أحوال كتب الحديث المشهورة، والتدقيق في الروايات، فلم يدّخروا جهداً في ذلك السبيل، ولم يجاملوا أحداً، فكل كتاب، وكل عالم مهما بلغت منزلته، هو موضع فحص ونقد. فهذا مالك الإمام الجهبذ، الذي اشتهر القول فيه (لا يُفْتَى ومالك في المدينة) ها هو قد انتقده العلماء في بعض أحاديثه.

٢) أظهر هذا البحث من خلال التعريف والأمثلة، الفرق الدقيق بين تدليس التسوية من جهة، وبين التسوية من جهة ثانية. حيث ظهر الفرق من حيث الهدف والدافع، ومن حيث النتيجة المترتبة على ذلك.. وهي من مسائل هذا العلم الدقيقة.

٣) إن هذا النقدالذي وجه إلى الإمام مالك، قد يفهم منه لأول وهلة أنه نقد متعلق بالتدليس، وبخاصة أن ابن حجر قد ذكره في طبقات المدلسين! فأثبت هذا البحث براءة الإمام مالك ـ رحمه اللَّه ـ من هذا الوصف، وبعده عنه، فكل الذين سقطوا من أسانيده تلك، كلهم ثقات.. وتدليس التسوية هو إسقاط ضعيف بين ثقتين.

٤) تبين من خلال دراسة الأحاديث المنتقدة، أن أحد هذه الأحاديث، لم تكن فيه أية مشكلة، فليس فيه تدليس تسوية، ولا تسوية، ولا انقطاع، ولا وهم، ولا خطأ. وإنما روي الحديث بوجهين، أحدهما فيه زيادة رجل.. وهو صحيح، وثانيهما ليست فيه تلك الزيادة، وهو صحيح متصل وهو نوع من أنواع المزيد في متصل الأسانيد ثم إن هذا الفعل قد وقع لكل من الإمامين البخاري ومسلم، ولكنهما قد رويا الطريقين كليهما في صَحيحَيهما.. بينما اكتفى الإمام مالك بالطريق العالية، وهي الخالية من الزيادة، فأوهم هذا وجود سقط في سند الحديث، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك.

٥) أثبت هذا البحث أن الخطأ الذي حصل من الإمام مالك، إنما كان في ثلاثة أحاديث، وهو

من الخطأ النادر الذي يمكن تصوره من كبار المحدثين والحفاظ، وأن وجود مثل هذا الأمر منه، لا يطعن فيه رحمة الله.

٦) بيَن هذا البحث أن هذه الأحاديث التي وقع فيها ذلك الخطأ من الإمام مالك ـ وإن كان قد حصل فيها انقطاع ـ أثبت أنها صحيحة من حيث النتيجة. ذلك أن الرواة الذين سقطوا من الإسناد في الأحاديث الثلاثة، كلهم ثقات.. ولا كبير خلاف في ذلك.

٧) إن وجود مثل هذا الأمر من الإمام مالك (في أربعة أحاديث)، لا يعدّ ظاهرة يمكن أن تكون لها آثارها السلبية على الموطأ، فهي حالة نادرة.. والنادر ليس له حكم ـ كما يقال ـ. فإن الإمامين البخاري ومسلم، قد وقع في صحيحيهما أحاديث كانت موضع نقد من العلماء ـ كما هو معروف ـ وإن كان العلماء قد دافعوا عن الصحيحين، وردّوا ذلك النقد، إلاّ أنّ أحَدًا لم ينتقص من الصحيحن لوجود ذلك النقد.. والله أعلم.

مراجع البحث

رتبت هذه المراجع، بحسب اسم الشهرة للمصنفين، وذلك على حروف المعجم، ومن كان ابتداء اسم شهرته ب (ابن، أو أبو) فقد راعيت الاسم التالي لكلمة (ابن، أو أبو).

١) أحمد بن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني) ـ المسند ـ ط ١ ـ القاهرة.

٢) البخاري (محمد بن إسماعيل) ـ الجامع الصحيح ـ مع فتح الباري لابن حجر ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م

٣) البخاري (محمد بن إسماعيل) ـ التاريخ الكبير ـ دار الكتب العلمية ـ ط ١

٤) البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي) ـ السنن الكبرى ـ تحقيق محمد عبد القادر عطا ـ دار الكتب العلمية ـ ط١ ـ ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤م.

٥) ابن أبي حاتم (عبدالرحمن بن أبي حاتم) ـ علل الحديث ـ مكتبة المثنى ـ بغداد ـ ط١.

٦) ابن حبّان (أبو حاتم محمد بن حبان البستي) ـ كتاب الثقات ـ دائرة المعارف/ حيدر أباد.

٧) ابن حجر (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني) ـ النكت على ابن الصلاح ـ تحقيق د. ربيع بن هادي عمير ـ الجامعة الإسلامية ـ المدينة المنوّرة ـ ط١ ـ ١٤٠٤/١٩٨٤.

٨) ابن حجر ـ تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس/ تحقيق د. عبد الغفار سليمان ومحمد أحمد عبد العزيز ـ دار الكتب العلمية ـ ط١ ـ ١٤٠٥/١٩٩١.

٩) ابن حجر ـ تقريب التهذيب ـ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف/ دار المعرفة / ط١/١٤٩٥.

١٠) ابن حجر/ تهذيب التهذيب ـ تحقيق مصطفى عبد القادر/ دار الكتب العلمية / ط١/١٤١٥.

١١) ابن حجر / فتح الباري بشرح صحيح البخاري ـ الشيخ ابن باز ـ دار الفكر ـ ١٤١٤.

١٢) الخطيب البغدادي ـ الكفاية في علم الرواية ـ دائرة المعارف العثمانية ـ ط٢/١٣٩٠.

١٣) الدارقطني (أبو الحسن علي بن عمر) العلل الواردة في الأحاديث النبوية ـ تحقيق د. محفوظ عبد الرحمن ـ ط١ ـ ١٤٠٥/١٩٨٥ ـ دار طيبة ـ السعودية.

١٤) الدارمي (أبو محمد عبد الله بن مهرام) السنن ـ دار الكتب العلمية.

١٥) أبو داود (سليمان بن الأشعث) ـ السنن ـ الدار المصرية اللبنانية ـ ١٤٠٨/١٩٨٨.

١٦) الذهبي (شمس الدين بن عثمان) ـ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة ـ دار الفكر ط١ ـ ١٤١٨/١٩٨٧

١٧) الذهبي ـ سير أعلام النبلاء ـ مؤسسة الرسالة ـ ط١ ـ ١٤٠١/١٩٨١.

١٨) ابن رجب الحنبلي ـ شرح علل الترمذي ـ تحقيق د. همّام سعيد ـ مكتبة المنار ـ ط١/١٤١٨ـ١٩٨٧

١٩) الزرقاني (محمد الزرقاني) ـ شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ـ دار الفكر.

٢٠) السيوطي (جلال الدين السيوطي) ـ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ـ تعليق صلاح بن محمد عويضة ـ دار الكتب العلمية ـ ط١ ـ ١٤١٧/١٩٩٦.

٢١) ابن الصلاح(أبو عمرو عثمان بن الصلاح) ـ علوم الحديث ـ تحقيق د. نور الدين عتر ـ دار الفكر ـ ١٤٠٦/١٩٨٦.

٢٢) الطحاوي (أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي الطحاوي) ـ شرح معنى آثار ـ تحقيق محمد زهري النجار ـ دار الكتب العلمية ـ ط١ ـ ١٣٩٩/١٩٧٩.

٢٣) ابن عبد البر (أبو عمرو يوسف بن عبد الله) ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ـ تحقيق سعيد أحمد ـ ط ١٤٠٩.

٢٤) ابن عبد البر ـ فتح المالك بتبويب التمهيد ـ ترتيب وتحقيق د مصطفى حميدة ـ دار الكتب العلمية ـ ط١ ـ ١٤١٨/ ١٩٩٨.

٢٥) عتر (أ.د. نور الدين) ـ منهج النقد في علوم الحديث ـ دار الفكر ـ ط/١٩٧٢. ـ ط٣/١٤١٨/١٩٩٧.

٢٦) العجلي (أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح) ـ كتاب الثقات ـ تحقيق عبد المعطي قلعجي ـ ط١ ـ ١٤٠٥/١٩٨٤ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٢٧) ابن ماجة (أبو عبد الله محمد بن يزيد) ـ السنن ـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار إحياء التراث العربي (بدون طبعة).

٢٨) مالك (الإمام مالك بن أنس) ـ الموطأ ـ تحقيق خليل مأمون شيحا ـ دار المعرفة ـ ط١ ـ ١٤١٨/١٩٩٨.

٢٩) المزّي (جمال الدين بن يوسف بن عبد الرحمن) ـ تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف ـ تعليق عبد الصمد بن شرف الدين ـ دار الكتب العلمية ـ ١٤٢٠/١٩٩٩.

٣٠) المزي ـ تهذيب الكمال في أسماء الرجال ـ تحقيق أحمد علي عبيد، ود. أحمد حسن أغا ـ دار الفكر ـ ١٤١٤/١٩٩٤.

٣١) مسلم (مسلم بن الحجاج النيسابوري) ـ الجامع الصحيح ـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار الفكر ـ ١٣٨٩/١٩٧٨.

٣٢) ابن الملقن (سراج الدين عمرو بن علي الأنصاري) ـ المقنع في علوم الحديث ـ تحقيق عبد الله يوسف الجديع ـ دار فواز للنشر ـ ط١ ـ ١٤١٣/١٩٩٢.

٣٣) ابن منظور الأفريقي ـ لسان العرب ـ دار صادر ـ ١٩٩٧.

٣٤) النسائي (أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب) ـ السنن الكبرى ـ تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كروي حسن ـ دار الكتب العلمية ـ ط١ ـ ١٤١١/١٩٩١.

Abstract

"Al-Taswiyah" in Imam Maalik's "Al-Muwatta"

Dr. Abdulrazzaq Al-Shayji
and
Dr. Amin Al-Qudah

It is quite evident a fact that Imam Malik [may Allah have mercy on him] occupies a significant place in the fields of fiqh and hadith. It is also evident that the latter's treatise, which is considered among the oldest sources of hadeeth to have reached us in written form, had entertained high estimation among the scholars of this art, which made Imam Shafi'i [may Allah have mercy on him] say about it that no book - after the Holy Qur'an - can ever have its authenticity.

However, nobody can ever be exempt from criticism. This is an attitude that has fairly been confirmed by Islam, for we are supposed to take certain things from what people say and leave out other things, except from the Prophet (BPUH) who is completely infallible. This is precisely what happened to Imam Malik's treatise. It was subjected to criticism by some scholars who claimed that its author had effected "taswiyah" in some of the hadeeths he included in it.

The main problem in this research lies in the fact that scholars did accept the treatise in question and they categorized its hadeeths as truthful or authentic ones [sihah]. However, Ibn Hajr hailed Imam Malik among the first of frauds by saying "The renowned Malik Ibn Anas must be considered among the frauds since he caused "taswiyah" to become fraud."

Besides, is it possible that Imam Malik had justification or reasonable grounds to mention this kind of attribution? And how can we explain that? We shall try in this research to give answers to all these questions so as to clarify the issue and to come up with a clear view that would provide a satisfactory solution to the problem as a whole, a solution that would ultimately drive away the illusion that Imam Malik had fallen in this kind of swindling. Our approach in this research will consist in examining those hadeeths which mention "taswiyah" then studying and analyzing them in a way that fits the nature of this research. The discussion will involve the following topics

Topic 1. The scholars' contribution regarding the existence of the phenome - non of fraud in Malik's treatise

Topic 2. Definition of the fraud of equalization, definition of "taswiyah" and clarification of the difference between them.

Topic 3. Study of the hadeeths that included "taswiyah" in the treatise

Conclusion The results we obtained through this research

الصحابي المجاهد
النعمان بن مقرّن المزني

الدكتور: صالح رمضان حسن*

* معهد إعداد المعلمين ـ الموصل



مُلَخَّصُ البحث:

عرض هذا البحثُ سيرةَ عطرةَ لنجم من نجوم الاهتداء: ألا وهو الصحابي الجليل .. النعمان بن مُقرَن المُزني. فبيَّن أنه من قبيلة مزينة المضرية، التي كانت ديارُها في شمال المدينة. وكشف عن علاقة هذه القبيلة بالإسلام، وتأثرها بمبادئه السمحة بعد هجرة الرسول ﷺ ومشاركة أبنائها منذ أولى الغزوات كبدْرٍ وأُحُدٍ يدل على ذلك أنَّ النعمان بن مقرَن ـ رضي الله عنه ـ قدم على الرسول ﷺ في وَفدٍ من مزينة ضَمَّ أربعمائة.

واستمرت مشاركات أبناء هذه القبيلة في الغزوات والسرايا... وكان النعمان صاحب إحدى ثلاث رايات عقدها الرسول ﷺ لمزينة في فتح مكة سنة ٨هـ.

وكان دوره في عهد الخليفة أبي بكر الصدّيق ـ رضي الله عنه ـ بارزًا في قتال المرتدين. وكذلك كان دوره في عهد الخليفة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في فتح العراق، ومعركة القادسية سنة ١٤هـ. وكذلك في فتح المدن الفارسية كالأهواز ورامهرمز وتستر والسوس ونهاوند التي استُشهد فيها سنة ٢١هـ. ثم بين البحث مكانة هذا الصَّحابي، وما نزل فيه من القران، وما قيل فيه، وما رُوي عنه من أحاديث. كما كشف عن زهده وورعه، ورغبته في الجهاد في سبيل الله بما لا تغريه معه متعة من متع الدنيا وبهرجها.

رحمه الله، ورضي عنه.

يبقى عصر الرسالة والخلافة الراشدة المنبع الصافي والغزير بالدروس والعبر والمواقف السامية التي عبَّرت أصدق تعبير عن القيم والمبادىء العظيمة للاسلام، بعد أن تهيّأ للعرب المنهج القويم الذي مكّنهم من إطلاق طاقاتهم الخلاقة الكامنة والإفصاح عن عبقريتهم وخصالهم الحميدة من شجاعة وكرم وتضحية وإيثار ومروءة ونخوة وصدق ووفاء، ووحدهم وجمعهم على صعيد واحد فأشادوا مجدا وحضارة شعّت على الإنسانية عدلا ومساواة وتسامحا ورقيا.

تعد سير رجالات ذلك العصر من الصحابة الأجلاء الحافلة بالمواقف المشرفة والعطاء واحدة من أبرز تلك المنابع، كما وصفهم قائدهم العظيم محمد بن عبد الله (ﷺ) بالنجوم التي يُقْتَدَى بها ويُهتَدَى، ما أحرانا اليوم بأَنْ نعيد قراءة ذلك العصر بإمعان بعد أن تراجعت قيم الحق والعدالة والفضيلة عند أكثر الناس وأصبحت القوة والعطرسة والأنانية وشهوة التسلط والتحكم بمصائر الشعوب الضعيفة هو المنهج الذي يتبعه الأقوياء جاء هذا البحث كمحاولة متواضعة لتسليط مزيد من الضوء على السيرة الجهادية للصحابي النعمان بن مقرّن المزني الحافلة بالبذل والتضحية في سبيل المبادىء العظيمة للاسلام التي تشرفت الامة العربية بحملها إلى الشعوب الأخرى.

تطرق البحث إلى نسب النعمان وكنيته والقبيلة التي ينتمي إليها وبداية علاقتهما بالدعوة الإسلامية وبدايات انتشار الإسلام بين أبناء قبيلة مزينة ودور رجالها من المسلمين الأوائل في الدفاع عن الإسلام، ثم متابعة دور النعمان بن مقرّن في حركة الجهاد أثناء عهد الرسول (ﷺ) وخليفتيه. أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب (رضي الله عنهما) إلى قبيل معركة نهاوند عام ٢١ هـ كما تناول مكانة النعمان وشخصيته وخصاله.

نسبه وكنيته وقبيلته:

هو النعمان بن مقرّن بن عائذ بن ميجا بن هجير بن نصر بن حبشية بن كعب بن عبد بن ثور بن هدمة بن لاطم بن عثمان بن عمرو بن أدّ بن طابخة المزني، ويقال النعمان بن عمرو بن مقرّن، ويكنيّ أبَا عمرو وأبا حكيم[1]، وكناه الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أبا ثور[2].

ينتسب النعمان بن مقرّن إلى قبيلة مزينة، وهي بطن من بطون قبيلة مضر العدنانية، وتكاد تتفق العديد من المصادر في ذكر سلسلة نسب هذه القبيلة واشتقاق اسمها، منها: أنَّ مزينة هم بنو عثمان بن الاطم بن أدّ بن طابخة، ومزينة أمهم بنت كلب بن وبرة، وإليها نُسِبُوا وعرُفوا باسمها[3]، ويذهب أخر أنَّ نسب هذه القبيلة يعود إلى بني عثمان وأوس ابني عمرو بن أدّ، وأُمهما مزينة بنت كعب وإليها نُسِبُوا[4] ومع الاختلاف الطفيف في ذكر سلسلة الأسماء: إلا أنَّ هذه المصادر متفقة على اسم هذه القبيلة اشتق من اسم مزينة أم عثمان وأوس، وهي قبيلة مضرية اشتهر منها «النعمان بن مقرّن، ومعقل بن يسار، وبكر بن عبد الله المزني وزهير الشاعر»[5] وغيرهم كثير.

---

(١) ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله «الاستيعاب في معرفة الاصحاب»، هامش كتاب «الإصابة في تمييز الصحابة» ابن حجر العسقلاني، بغداد/د.ت، مطبعة المثنى، ٥٤٥/٣؛ ابن حجر العسقلاني.
شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي «تهذيب التهذيب» حيدر أباد الدكن/ ١٣٢٧ ط١، مطبعة دار المعارف النظامية، ٤٥٦/١٠.

(٢) الواقدي محمد بن عمر «فتوح الإسلام لبلاد العجم وخراسان»، مصر/ د.ت، مطبعة المحروسة، ص ١٠٧.

(٣) السهيلي الإمام عبد الرحمن «الروض الأُنف في شرح السيرة النبوية»، القاهرة/ ١٩٦٧، دار النصر، ٤٢٠/١ ـ ٤٢١؛ ابن الاثير عز الدين أبو الحسن «اسد الغابة في معرفة الصحابة»، مصر/ ١٩٧٠ دار الشعب، ٣٤٢/٥؛ ابن دريد: أبو بكر محمد بن الحسن «الاشتقاق»، بيروت/ ١٩٧٩، ط٢، ص ١٨٠ يرجح نسب القبيلة إلى عمرو بن طابخة، ص ١١١.

(٤) ابن حزم الاندلسي أبو محمد علي «جمهرة انساب العرب»، مصر /١٩٧١، دار الكتب الحديثة، ص ٢٠١؛ ابن الاثير: اللباب في تهذيب الانساب، بغداد/ د.ت، مكتبة المثنى، ٢٠٥/٣؛ ابن خلدون: عبدالرحمن تاريخه، (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، بيروت / ١٩٥٦، دار الكتاب اللبناني ق ١ م ٦٩٥/١.

(٥) ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم: «المعارف»، مصر/ د.ت، مطبعة دار المعارف، ص ٧٥.

أمـا ديـار قبيلة مزينـة فـهي تقـع شـمال المدينـة (يثرب) تضـم عـددا مـن القـرى مثل فيحةوالروحاء - تبعد عن المدينة ٤١ ميلاً - ، والعمق (موضع قرب المدينة)، في بيئة ملائمة للزراعة والرعي تتنوع فيها التضاريس ما بين الجبال والوديان، ومن أهم مرتفعات المنطقة جبل (ارة) ميطان - من نواحي الربذة وهي حديقة غناء من جبال المدينة - وورقان قدس ونهبان، ومن الأودية المشهورة. وادي (رئم) - قرب المدينة يصب فيه ورقان له ذكر في المغاري وفي أشعارهم، وكذلك وادي (شمس) ووادي (ساية) - «وادي عظيم به اكثر من سبعين نهراً تجري تنزله مزينة وسليم» فضلا عن أودية أخرى[٦].

بدايات علاقة قبيلة مزينة بالإسلام:

على الأرجح أنَّ قبيلة مزينة أخذت تتأثر بالدعوة الإسلامية بعد هجرة الرسول (ﷺ) إلى يثرب (المدينة المنورة)، حيث لم يرد ما يدلُّ على اعتناق بعض أفرادها للإسلام قبل الهجرة من مكة وذلك لقرب ديار مزينة من المدينة فهي على تماس معها في اتصال مباشر حيث يتوافد رجالها لاغراض التجارة والمصالح فضلا عن صلات النسب والجوار والقربى، كما يرجح بعد الهجرة، إلى جانب ما كان يرد القبيلة من أخبار الرسول (ﷺ) والدعوة الإسلامية عندما كان في مكة، هذه الامور جميعها مهدت الطريق لتعرّف أبناء قبيلة مزينة على طبيعة الدعوة الإسلامية وأهدافها وتعاليمها وهيأت الأذهان والنفوس لاعتناقها والدخول فيها.

أخذ الاسلام ينتشر بصورة تدريجية ومتناهية بين رجالات قبيلة مزينة في حياة الرسول (ﷺ)، وهناك ما يشير إلى الاعتناق المبكر للعقيدة الإسلامية لبعض أفراد هذه القبيلة منذ السنة الاولى للهجرة - على الاغلب - حيث ورد اسم مالك بن ثابت بن نميلة المزني ضمن قائمة أسماء الصحابة الذين شاركوا في معركة بدر الكبرى سنة ٢ هـ[٧].

ومما يدلُّ علىَ تزايد انتشار الاسلام بين أبناء قبيلة مزينة سنة ٣ هـ تلك المشاركة

(٦) عمر رضا كحالة. «معجم قبائل العرب»، بيروت /١٩٦٨، دار العلم للملايين، ٣/١٠٨٣ - ١٠٨٤.

(٧) الواقدي: محمد بن عمر، «كتاب المغازي»، بيروت / د.ت، عالم الكتب، ١/١٦١.

الباسلة والمتميزة في معركة أُحدٍ لاثنين من رجالها حيث قاتلا بشجاعة وحماسة حتى استشهدا وهما: وهب بن قابوس المزني وابن أخيه الحارث عقبة بن قابوس، اللذان التحقا بجيش الرسول (ﷺ) حينما علما بخروجه، وذلك عندما جاءا بغنم لهما من جبل مزينة إلى سوق المدينة فوجداها خالية، ولما عرفا السبب التحقا على الفور بجيش المسلمين «فقاتلا أشدَّ القتال»(٨). ونالا إعجاب الرسول (ﷺ) وأصحابه، لا سيما عندما تغيرت موازين معركة أُحُدٍ واختل جيس المسلمين، وأخذت قريش تشن الهجمات وكان الرسول (ﷺ) يحث أصحابه ويدعوهم لصد الهجمات في هذا الوقت العصيب انبرى وهب بن قابوس المزني مستجيبا لدعوة الرسول (ﷺ) ثلاث مرات متتالية فيهجم على المشاركين بالنبل والسيف ويردهم على أعقابهم، وعندما استجاب لدعوة الرسول (ﷺ) في المرة الثالثة، قال له «قم وأبشر بالجنة فقام المزني مسرورا يقول. والله لا أقيل ولا أستقيل، فقام فجعل يدخل فيهم [صفوف المشركين] فيضرب بالسيف ورسول (ﷺ) ينظر إليه والمسلمون حتى خرج من أقصاهم»(٩)، واستمر في القتال حتى استُشْهِدَ «فوُجِدَ به عشرون طعنة برمح كلها خلصت إلى مقتل... ثم قام ابن أخيه فقاتل كنحو قتاله حتى قتل، فكان عمر بن الخطاب يقول: إنَّ أحبَّ ميتة أموت عليها كما مات عليها المزني»(١٠).

إنَّ المواقف البطولية التي سجلها أبناء قبيلة مزينة من الذين شاركوا في معركة أُحُدٍ، أصبحت مثلاً يذكر بعد حين ويتردد عند احتدام المعارك، قال سعد بن أبي وقاص: «شهدت منه [يقصد وهب بن قابوس المزني] يوم أُحُدٍ مشهدا ما شهدته من إحدٍ... وقال سعد أشهد لرأيت رسول (ﷺ) واقفا عليه وهو مقتول،وهو يقول رضِيَ الله عنك فإني عنك راض، ثم رأيت رسول الله (ﷺ) قام على قدميه - وقد نال النبي (ﷺ) من الجراح وإني لأعلم أن القيام ليشق عليه - على قبره حتى وضع في لحده... فما حال أموت عليها أحبَّ إليّ من أن ألقى الله تعالى على حال المزني»(١١) وقد أخذ ابناء قبيلة مزينة يفدون على الرسول (ﷺ) معلنين دخولهم في الإسلام بعد معركتي بدر وأُحُدٍ بأعداد متزايدة.

---

(٨) الواقدي: المغازي، ١/٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٩) الواقدي: المغازي، ١/٢٧٥

(١٠) الواقدي: المغازي، ١/٢٧٥

(١١) الواقدي. المغازي، ١/٢٧٦ - ٢٧٧.

اسلام النعمان بن مقرّن ومواقفه في عهد الرسول (ﷺ)

وعن بداية علاقة النعمان بالدعوة الاسلامية جاء «قال مصعب هاجر النعمان بن مقرّن ومعه سبعة اخوة له»[12]، وهذا يدل على انتشار الاسلام في وقت مبكر بين أبناء قبيلة مزينة بعد هجرة الرسول (ﷺ)، وفي مقدمتهم النعمان وإخوته، فجاءت هجرتهم إلى المدينة بعد دخولهم الاسلام، حيث أصبحت الهجرة واجبا دينيا على المسلم لتقوية مركز الدعوة في المدينة والدفاع عنها لقلة المسلمين النسبية خلال السنين الأولى من الهجرة النبوية ويرجح أن هجرة النعمان بن مقرّن وإخوته إلى المدينة حدثت قبل معركة الخندق عام ٥هـ أي بين ٣ـ٥هـ ومما يعزز هذا الرأي الإشارات التي تثبت مشاركة النعمان بن مقرّن في حفر الخندق حول المدينة والاستحضارات التي سبقت وقوع معركة الأحزاب ومما جاء في ذكر ذلك ما أورده الطبري: «حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني قال. خط رسول الله (ﷺ) الخندق عام الأحزاب من (أُجُم الشيخين)[13] طرفي بني حارثة حتى بلغ (المذاد)[14] ثم قطعه أربعين ذراعا بين كل عشرة، فأحتقّ المهاجرون والأنصار في سلمان الفارسي - وكان رجلا قويا - فقال الأنصار. سلمان منّا، وقالت المهاجرون: سلمان منّا، فقال الرسول (ﷺ) سلمان منّا آل البيت، قال عمرو بن عوف: فكنت أنا وسلمان وحذيفة بن اليمان والنعمان بن مقرّن المزني وستة من الأنصار في أربعين ذراعاً»[15] وهذه دلالة واضحة على مشاركة النعمان في معركة الخندق سنة ٥هـ.

وتورد المصادر عن النعمان بن مقرّن - أيضا - أنه قدم على الرسول (ﷺ) مع وفد كبير من ابناء قبيلته مزينة، منها «رُوِي عن النعمان بن مقرّن أنه قال قدمنا على الرسول (ﷺ)

---

(١٢) ابن الاثير: «أسد الغابة»، ٣٤٢/٥ ؛ ابن عبد البر: الاستيعاب»، ص ٥٤٥ـ٥٤٦ ؛ ابن حجر العسقلاني «التهذيب»، ٤٥٦/١٠

(١٣) اجم الشيخين واحد آجام وهو بمعنى الأطم، اجام المدينة أطامها وحصونها، الشيخان موضع بالمدينة كان فيه معسكر الرسول (ﷺ) ليلة خرج لقتال المشركين بأحد: ياقوت الحموي الامام شهاب الدين أبو عبد الله: (معجم البلدان)، بيروت/ د.ت، دار الكتاب العربي، ١٠٣/١.

(١٤) المذاد موضع بالمدينة حيث حفر الخندق الرسول (ﷺ) ياقوت الحموي معجم البلدان، ٨٨/٥

(١٥) الطبري ابو جعفر محمد بن جرير «تاريخ الرسل والملوك»، مصر/ د.ت، دار المعارف، ط٥، ٥٦٧/٢ ـ ٥٦٨ ؛ ابن الاثير: «الكامل في التاريخ»، بيروت /١٩٧٨، دار الفكر، ١٢٢/٢.

في أربعمائة من مزينة»[16]، ويرجح ان هذا الوفد من قبيلة مزينة جاء بعد إسلام النعمان بن مقرّن وإخوته، ولا يستبعد أنَّ الرسول (ﷺ) كلفه مع إخوته بدعوة أبناء قبيلته إلى الإسلام ونشره بينهم، فكان إسلام هذا العدد الكبير نسبيا نتيجة الجهود التي قام بها مسلمو مزينة وفي مقدمتهم النعمان بن مقرّن وإخوته، وبذلك كانت قبيلة مزينة في مقدمة القبائل التي وفدت على الرسول (ﷺ) مهاجرة في سبيل الاسلام، وقد أشار ابن سعد إلى تفاصيل دلك قائلا: «أخبرنا محمد بن عمر بن واقد الأسلمي قال: حدثني كثير بن عبد الله المزني عن أبيه عن جده قال: كان أول من وفد على رسول الله من مضر أربعمائة من مزينة وذلك في رجب سنة خمس، فجعل لهم رسول الله (ﷺ) الهجرة في دارهم، وقال: انتم مهاجرون حيث كنتم فارجعوا إلى اموالكم فرجعوا إلى بلادهم»[17].

ومما يدل على أنَّ الاتصالات بين المدينة وقبيلة مزينة كانت متواصلة قبل هذا الوفد ما أورده ابن سعد - أيضا - بقوله «اخبرنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي، أخبرنا أبو مسكين وأبو عبد الرحمن العجلاني قالا: قدم على رسول الله (ﷺ) نفر من مزينة منهم خزاعي بن عبدنهم مبايعة عن قومه مزينة، وقدم معه عشرة منهم بلال بن الحارث والنعمان بن مقرّن...»[18]، وفي المناسبة أنشد الشاعر حسان بن ثابت بإشارة من الرسول (ﷺ)، قائلا:

الا ابلغ خزاعياً رسولاً	بأنَّ الذمَّ يغسله الوفاء
وأنَّك خير عثمان بن عمرو	وأسناها إذا ذكر السناء
وبايعت رسول الله وكان خيراً	إلى خير وأدّاك الثراء[19]

وبذلك كانت قبيلة النعمان بن مقرّن في طليعة القبائل العربية - القريبة من المدينة - التي دخلت الإسلام بعد الهجرة، وأخذ دور رجالها يتسع في مختلف ساحات الجهاد منذ عهد الرسول (ﷺ)، حيث نجد ذكراً لهم في العديد من الغزوات والسرايا في حياة النبي (ﷺ)

(16) ابن عبد البر: الاستيعاب، ٣/٥٤٥ - ٥٤٦ ؛ ابن الأثير: اسد الغابة، ٥/٣٤٢.

(17) ابن سعد: «الطبقات الكبرى»، بيروت/ ١٩٥٧، دار صادر، دار بيروت، ١/٢٩١ .

(18) ابن سعد: الطبقات، ١/٢٩١ - ٢٩٢.

(19) ابن سعد: الطبقات، ١/٢٩٢٩.

منها المشاركة في السرية التي بعثها الرسول (ﷺ) إلى بني ثعلبة وغوال في «ذي القصة» [20] يقودها محمد بن مسلمة في شهر ربيع الأخر سنة ٦هـ، وكانت مؤلفة من عشرة رجال باغتوا الأعداء ليلا كان فيهم رجُلانِ من مزينة استُشْهدا في هذه الواقعة [21] كما شاركت قبيلة مزينة وفي مقدمتهم النعمان بن مقرّن واخوته في عمرة الحديبية حيث خرجوا مع الرسول (ﷺ) سنة ستة هـ فشهدوا أحداث الحديبية [22] وبعد ان أمن الرسول (ﷺ) جانب قريش بعقد صلح الحديبية عاد إلى المدينة وقرر وضع حد لمعادات يهود خيبر وتامرهم على المسلمين، فتم فتح خيبر عام ٧هـ، وقد شارك رجال قبيلة مزينة في هذه الغزوة أيضا [23].

وعند الاستعداد لفتح مكة عام ٨ هـ بعث الرسول (ﷺ) إلى القبائل العربية حول المدينة يدعوها بالقدوم إليها وكان ذلك في شهر رمضان للانضمام إلى جيش المسلمين المتجه نحو مكة، وكانت قبيلة مزينة إحدى هذه القبائل «بعث إلى مزينة بلال بن الحارث وعبد الله بن عمرو المزني» [24]، وبعد خروج الرسول (ﷺ) على رأس المسلمين من المدينة، توقف في موضع بين المدينتين - بئر أبي عنبة - لعقد الالْوية والرايات وتوزيعها على القادة البارزين من أصحابه، وقد عقد لقبيلة مزينة ثلاثة ألوية اسند أولها إلى النعمان بن مقرّن واخر مع بلال بن الحارث وثالث لعبد الله بن عمرو المزني، حيث كانت مشاركة قبيلة مرينة في فتح مكة متميزة وتجاوز عدد مقاتليها الالف رجل [25] وذهبت مصادر أخرى إلى أنّ لواء قبيلة مرينة يوم فتح مكة كان مع النعمان بن مقرّن فقط [26] وهذا مما يدل على مكانة النعمان عند

(٢٠) ذي القصة: موضع بينه وبين المدينة أربعة وعشرون ميلا وهو طريق الربذة، ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٣٦٦/٤.

(٢١) الواقدي: «المغازي»، ٥٥١/٢ .

(٢٢) ابن حجر العسقلاني: «التهذيب»، ٤٥٦/١٠ .

(٢٣) ابن هشام: السيرة النبوية»، بيروت/د.ت، دار إحياء التراث العربي، ٣٥٦/٣ .

(٢٤) الواقدي: المغازي، ٧٩٩/٢ .

(٢٥) الواقدي: المغازي، ٨٠٠/٢ ، ابن هشام: السيرة، ٦٣/٤ ؛ ابن سعد: الطبقات، ١٣٩/٢ .

(٢٦) ابن الأثير: أسد الغابة، ٣٤٢/٥، ٣٤٢/٥ ؛ ابن حجر العسقلاني «التهذيب»، ٤٥٦/١٠ ؛ الذهبي محمد بن أحمد: «تاريخ الاسلام - الخلفاء الراشدون»، بيروت /١٩٨٨م ، دار الكتب العلمية، ص ٨٩

الرسول والمسلمين فضلاً عن كونه أبرز رجال مزينة لما يتمتع به من أسبقية وكفاءة قيادية تناسب مثل هذه المهمات.

كما شارك النعمان بن مقرّن المزني في غزوة حنين عام ٨هـ بعد فتح مكة بقيادة الرسول (ﷺ) حيث خص قبيلة مزينة بثلاث رايات ـ أيضا ـ عند تعبئة جيش المسلمين واختيار قادته الميدانيين، أعطى الراية الاولى للنعمان بن مقرّن والثانية حملها بلال بن الحارث المزني والثالثة لـ عبد الله بن عمرو المزني[٢٧]، وبعد إلحاق الهزيمة بالمشركين تابع جيش المسلمين سيره باتجاه الطائف لتضييق الحصار على المنهزمين، وكان النعمان بن مقرّن وقبيلة مزينة ورجالها في مقدمة الجيش الإسلامي بقيادة الرسول(ﷺ)[٢٨].

وهكذا كان للصحابي النعمان بن مقرّن وأبناء قبيلته مشاركات ودور في العديد من المعارك والمهام التي حصلت في عهد النبي (ﷺ) مثل غزوة تبوك عام ٩هـ التي قادها الرسول (ﷺ) باتجاه بلاد الشام لمحاربة الروم، وقد شارك فيها بنو مقرّن المزني وبنو عمرو بن عوف المزني وعبد الله بن مغفل المزني، وكان بعضهم معسرا لا يجد ما يجهز به نفسه فقصدوا الرسول (ﷺ) حتى لا يفوتهم شرف المشاركة في الجهاد معه ولما لم يجدوا ضالتهم عادوا وعيونهم تفيض بالدمع حزناً ـ يبحثون عن معونة تمكنهم من السير للقتال إلى أن تيسر لهم ذلك فالتحقوا بجيش النبي (ﷺ)، وقد عرف هؤلاء المعسرون بـ ـ البكائين ـ[٢٩] كما كان لرجال مزينة مشاركة متميزة في غزوة اكيدر بن عبد الملك بدومة الجندل وأسره بقيادة خالد بن الوليد[٣٠].

---

(٢٧) الواقدي: المغازي، ٣/٨٩٦ .

(٢٨) الواقدي، المغازي٣، /٩٣٠ .

(٢٩) الواقدي المعاري، ٣/٩٩٤ ، السهيلي الروض الأنف، ٧/٢٠٧ـ٣٠٨ ' ابن حبيب أبو جعفر محمد «المحبر»، بيروت /د.ت، دار الافاق الجديدة، ص ٢٨١ .

(٣٠) الواقدي: المغازي، ٣/١٠٢٩

عهد الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)

دور النعمان بن مقرّن في قتال المرتدين

من خلال المسيرة الجهادية للنعمان بن مقرّن المزني في عهد الرسول (ﷺ) أخذت تتبلور شخصية هذا الصحابي الجليل بسمات تجلت في صدق الايمان بالعقيدة الاسلامية واستعداد عال للبذل والتضحية في سبيلها وشجاعة واقدام وحكمة وثبات فضلاً عن القدرات القيادية التي جعلته من أبرز رجالات قبيلة مزينة في هذه المرحلة.

وتتضح مكانة النعمان بن مقرّن ودوره مع إخوته في أصعب وأدقّ المواقف التي واجهت الدعوة الإسلامية ودولتها الفتية عند وفاة الرسول (ﷺ)، وما نتج عنها من اتساع حركات الردة واشتداد مخاطرها، فأصبحت المدينة ـ مركز الدولة ـ معرضة لخطر هجمات المرتدين لا سيما بعد أن أَصَرَّ الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) على إرسال جيش أسامة بن زيد إلى مشارف بلاد الشام لقتال الروم تنفيذا لأمر الرسول (ﷺ) سنة ١١ هـ، فضلا عن الموقف الحازم الذي اتخذه الخليفة من مطالب المرتدين ورفض أسلوب المساومة على حساب مبادىء العقيدة الإسلامية، لا سيما ما يتعلق منها بالزكاة مع وفود بعض القبائل التي قدمت إلى المدينة للمفاوضة وحينما عادوا إلى قبائلهم ـ دون ان يحققوا أي شيء مما أرادوه ـ أخبروا شيوخ تلك القبائل بقلة رجال أهل المدينة وأغروهم بالهجوم عليها، فتصدى لهم الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) ومن كان معه من المسلمين وفي مقدمتهم النعمان بن مقرّن وإخوته وتمكن من إفشال هجومهم ومطاردتهم، لكن المسلمين اضطروا إلى التراجع باتجاه المدينة، وذلك بسبب الخديعة التي ابتدعها المرتدون فـ «نفرت إبل المسلمين وهم عليها فعاجت بهم ما يملكونها حتى دخلت بهم المدينة، فلم يصرع مسلم ولم يصب... فظن القوم بالمسلمين الوهن»[31] وهذا مما شجع المرتدين للقيام بالإعداد لهجوم كبير على المدينة، وأمام هذا الخطر المحدق أسرع الخليفة بالتهيؤ لمواجهته وإحباطه «فبات أبو بكر ليلته يتهيأ، فعبىٌ الناس، ثم خرج على تعبية من أعجاز ليلته يمشي، وعلى ميمنته النعمان بن مقرّن وعلى ميسرته عبد الله بن مقرّن، وعلى الساقة سويد بن مقرّن معه

(٣١) الطبري تاريخه، ٣/٢٤٥ قام المرتدون بنفخ حاويات من الجلد ربطوها بحبال، حركوها امام إبل المسلمين فنفرت على أعقابها

الركاب، فما طلع الفجر إلا وهم والعدو على صعيد واحد، فما سمعوا للمسلمين همسا ولا حسا حتى وضعوا فيهم السيوف فاقتتلوا أعجاز ليلتهم، فما ذرّ قرن الشمس حتى ولوهم الأدبار وغلبوهم على عامة ظهرهم.. واتبعهم أبو بكر حتى نزل (بذي القصّة)[32]. وكان أول الفتح ـ ووضع بها النعمان بن مقرّن في عدد ورجع إلى المدينة، فذلّ بها المشركين.. وعز المسلمين بوقعة أبي بكر»[33] يتضح من هذا الهجوم المباغت والجريء الذي دبره وقاده الخليفة مكانة النعمان بن مقرّن وإخوته في تنفيذ هذه المهمة ودرجة اعتماد الخليفة عليه ومدى تقديره لشجاعته ومقدرته، فضلا عن الثقة التي كان يوليها الخليفة له ولاخوته في أحلك الظروف وأدقها.

ولم يكتف الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) بهذا القدر من الانتصار على المرتدين بل، واصل مطاردتهم بنفسه ـ رغم قلة أتباعه ـ لاغتنام فرصة الفوز وإبعاد الخطر عن المدينة ـ مركز الدولة ـ رغم مشورة كبار الصحابة وإلحاحهم أن يبقى في المدينة ـ واشتد عزمه بعد عودة أسامة بن زيد وجيشه فاستخلفه على المدينة «ثم خرج في الذين خرجوا إلى ذي القصة.. فقال المسلمون: ننشدك الله يا خليفة رسول الله ان لا تعرض نفسك، فانك ان تصب لم يكن للناس نظام ومقامك أشد على العدو، فابعث رجلا فإن أصيب أمرت اخر، فقال: لا والله لا أفعل ولأُواسينّكم بنفسي، فخرج في تعبية إلى ذي حسّ[34] وذي القصة والنعمان وعبد الله وسويد [أبناء مقرّن المزني] على ما كانوا عليه حتى نزلوا على أهْل الربذة[35] بالأبرق[36] فاقتتلوا، فهزم الله الحارث وعوفا وأخذ الحطيئة أسيراً وأقام ابو بكر على الابرق أياما»[37].

وبذلك كان للنعمان بن مقرّن المزني الدور البارز في إبعاد خطر المرتدين القريب عن

---

(٣٢) ذي القصّة: ياقوت الحموي: معجم البلدان ٣٦٦/٤ .

(٣٣) الطبري: تاريخه، ٢٤٤/٣ ـ ٢٤٦ .

(٣٤) ذي حس: وادي بأرض من ديار عبس وغطفان، ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٢٥٨/٢ .

(٣٥) الربذة: من قرى المدينة تبعد عنها ثلاثة أيام. ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٢٤/٣ .

(٣٦) الأبرق: موضع كانت به وقعة بين أهل الردة وأبي بكر الصديق، كان من منازل بني ذبيان. ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٦٨/١ .

(٣٧) الطبري: تاريخه، ٤٧٣/٣ ـ ٢٤٨ ؛ ابن الاثير: الكامل، ٣٤٤/٢ ـ ٣٤٦ .

المدينة ـ عاصمة الدولة العربية الاسلامية ـ في عهد الخليفة أبي بكر الصديق وكسر شوكتهم، مما مهدّ السبيل أمام المسلمين للقيام بهجمات واسعة على أماكن واوكار المرتدين البعيدة ـ نسبيا ـ عن المدينة، والتي لم يغب عن المشاركة فيها بنو مقرّن المزني[38].

وبعد ان تحققت وحدة المسلمين في شبه الجزيرة العربية انطلقت جحافل المجاهدين لتحرير العراق بقيادة خالد بن الوليد، والتي شارك فيها بنو مقرّن أيضا[39]

عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)

دور النعمان وإخوته في تحرير العراق والفتوح الشرقية:

كان لبني مقرّن وأبناء قبيلة مزينة دور ومشاركة في الحملات الأولى لتحرير العراق وقد اتخذوا من هذا البلد مسكناً لهم، فقد وردت إشارات إلى سكن النعمان بن مقرّن المزني البصرة، ثم الانتقال منها إلى الكوفة[40]، مما يرجح وجوده في العراق قبل سنة ١٤هـ، وعلى الأغلب خرج النعمان مع إخوته في الحملات الأولى لتحرير العراق بقيادة خالد بن الوليد سنة ١٢هـ بعد القضاء على حركات الردة في عهد الخليفة ابي بكر الصديق

وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) شملت حركات التحرير والفتوح ميادين أوسع وأبعد لنشر العقيدة الإسلامية خارج الجزيرة العربية، حيث نشاهد الدور الجهادي والقيادي للصحابي النعمان بن مقرّن المزني يبرز في العديد من ساحات الجهاد التي خاضها المسلمون ضد الامبراطورية الساسانية على الجبهة الشرقية لتحرير العراق وفتح المزيد من مدن وأقاليم الجبهة الشرقية وإزالة الدولة الساسانية من الوجود

وفيما يلي عرض لسيرة النعمان بن مقرّن الجهادية في العراق والجبهة الشرقية

---

(٣٨) ابن الاثير: الكامل، ٣٤٦/٢، عقد لواء لشقيق النعمان (سويد بن مقرن) ووجهته تهامة اليمن.

(٣٩) الطبري: تاريخه، ٣٥٠/٣ .

شكري فيصل: حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول الهجري، بيروت/١٩٥٢، دار العلم للملايين، ص ٦٤ ـ ٦٦ من إخوة النعمان الذين ورد ذكرهم: سويد وضرار.

(٤٠) ابن عبد البر: الاستيعاب، ٥٤٥/٣؛ ابن الاثير: أسد الغابة، ٣٤٢/٥

معركة القادسية سنة ١٤هـ

تعد معركة القادسية من أبرز المعارك التي خاضها العرب المسلمون ضد الامبراطورية الساسانية في العراق، التي زعزعت كيانها وأذنت بسقوطها ومهدت لسلسلة من الهزائم المتلاحقة أمام جحافل المجاهدين المسلمين، تلك المعركة التي حشر لها يزدجرد أكبر الحشود ووضع لها أوسع وأدق الخطط، وهيأ لها خيرة قادته وجنده للقضاء على ما حققه المسلمون من انتصارات في العراق، وهذا مما دفع الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ان يتحسب كثيرا ويستنفر القبائل العربية وأشرافهم وهمَّ أن يخرج بنفسه لقيادة المعركة ضد الساسانيين،إلى أن استقر الرأي ـ بعد المشورة ـ على الصحابي المجاهد سعد بن أبي وقاص ـ ولسنا بصدد ذكر تفاصيل المعركة والاستعدادات التي سبقتها ونتائجها اللاحقة فقد أطنبت المصادر التاريخية في ذكرها فضلا عن الدراسات الحديثة[41] إنما يهمنا في هذا الشأن التعرف على دور الصحابي المجاهد النعمان بن مقرّن في هذه المعركة، شارك النعمان وإخوتُه في معركة القادسية وأبلى في ساحات القتال بلاءاً متميزاً حتى عُدَّ من فرسان المسلمين المشهورين[42] فضلا عن كونه من كبار مستشاري القائد العام سعد بن أبي وقاص لحكمته ودرايته وشجاعته، فحينما كتب سعد إلى الخليفة عمر بن الخطاب يخبره بكثرة حشود الأعداء ويطلب المدد وتوجيهاته الأخيرة قبل المنازلة «فكتب إليه عمر لا يكربنك ما يأتيك عنهم واستعن بالله وتوكل عليه وابعث إليهم رجالا من أهل المناظرة والرأي والجلد يدعونهم، فإنَّ الله جاعلٌ دعاءهم توهيناً لهم»[43]، وعندما وصلت وصايا وتعليمات الخليفة اختار سعد أبرز رجاله من الذين ينطبق عليهم وصف أمير المؤمنين عمر (رضي الله عنه)من دوي الرأي والاجتهاد والخبرة والحكمة والجلد إلى جانب عمق الايمان وصدق العزيمة مع المهابة وحسن المنظر، فكان في مقدمتهم النعمان بن مقرّن المزني[44]، فاختاره سعد بن أبي وقاص ليكون رئيسا لوفد ضم وجوه جيش المسلمين

---

(٤١) للمزيد انظر الطبري تاريخه البلاذري فتوح البلدان، الدنيوري أحمد بن داود الأخبار الطّوال القاهرة /١٩٠٩، ص ١٣٠، الواقدي: فتوح الاسلام.. ومن الدراسات الحديثة: شكري فيصل: حركة الفتح الاسلامي؛ جمال الدين حماد: معارك الاسلام الكبرى.. الخ.

(٤٢) الواقدي: فتوح الاسلام، (ﷺ) ٢ /٣١٥ .

(٤٣) ابن الاثير: الكامل، ص ٣٧ .

(٤٤) الطبري: تاريخه،٣/٤٩٦ .

وكبار أشرافهم وقادتهم لمقابلة الامبراطور الساساني يزدجرد والتفاوض هو وقومه معه وعرض مطالب المسلمين عليه ودعوته للدخول في الاسلام هو وقومه - كهدف مركزي - قبل طرح الشروط الأخرى، وصم الوَفْدُ بُسر بن أبي رهم، وحَملَة بن جويّة، وحنظلة بن الربيع وفرات بن حيان وعدي بن سهيل وعطارد بن الحاجب والمغيرة بن زرارة بن النباش الأسدي والأشعث بن قيس، والحارث بن حسان وعاصم بن عمرو وعمرو بن معد يكرب والمغيرة بن شعبة والمعنىّ بن حارثة[45].

وعندما قابل وفد المسلمين كسرى يزدجرد - في موضع مهيب أعد بإتقان وهو محاط بكبار وزرائه ومستشاريه وقادته - «قال النعمان لأصحابه: إن شئتم تكلمت عنكم ومن شاء اثرته، فقالوا: بل تكلم فقال: إن الله رحمنا فأرسل إلينا رسولا يأمرنا بالخير ونهانا عن الشر، وواعدنا على إجابته خير الدنيا والاخرة، فلم يدع قبيلة إلا وقاربه منها فرقة وتباعد عنه بها فرقة ثم أمر أن نبتديء إلى من خالفه من العرب، فبدأ بهم فدخلوا معه على وجهين: مكره عليه فاغتبط وطائع [أتاه] فازداد فعرفنا جميعا فضل ما جاء به على الذي كنا فيه من العداوة والضيق، ثم أمرنا أن نبتديء بمن يلينا من الأمم فندعوهم إلى الإنصاف، فنحن ندعوكم إلى ديننا وهو دين حسّن الحسن وقبّح القبيح كله، فإن أبيتم فأمر من الشر هو أهون من أخر شر فيه الجزية، فإن أبيتم فالمناجزة، فان أجبتم إلى ديننا خلفنا فيكم كتاب الله واقمنا على أن تحكموا بأحكامه ونرجع عنكم وشأنكم وبلادكم، وإن بذلتم الجزاء قبلنا ومنعناكم والا قاتلناكم»[46].

بهذه الكلمات الموجزة عبّر النعمان عن جوهر الدعوة الاسلامية وأهدافها أمام كسرى وجمعه المهيب بايمان عميق وثبات جنان وفصاحة لسان وحسن دعوة ولين كلام وبثقة عالية واتزان بينما جاء جواب يزدجرد متخلفا عن عمق التحولات التي أحدثتها الدعوة الاسلامية في عقول ونفوس العرب، فضلا عن تحكم روح التعالي والغرور والغطرسة والنظرة الدونية والاستخفاف تجاه العرب وغيرهم من الأمم التي ترسخت في عقول وضمائر أكاسرة الفرس، فجاء جوابه مليئا بالاستهانة مع الوعيد عارضا تقديم بعض

(٤٥) الطبري، تاريخه، ٣/٤٩٦ ؛ ابن الاثير، الكامل، ٢/٣١٥.

(٤٦) الطبري، تاريخه، ٣/٤٩٨ ؛ ابن الاثير: الكامل، ٢/٣١٥.

المساعدة من متاع الدنيا وأسلابها متوهما وكأن العرب خرجوا من أجل ذلك، لذلك لم يتحمل الوفد كلام كسرى، فقام المغيرة بن زرارة ـ بعد أن استأذن من النعمان وأصحابه ـ ليخرج الامبراطور من وهمه وصلفه واستعلائه مخاطبا إياه: «أيها الملك إن هؤلاء رؤوس العرب ووجوههم وهم أشراف يستحيون من الأشراف، وإنما يكرم الأشراف ويعظم حقهم الأشراف، وليس كل ما أرسلوا به قالوه، ولا كل ما تكلمت به أجابوك عليه، فجاوبني لاكون الذي أبلغك وهم يشهدون على ذلك لي، فأما ما ذكرت من سوء الحال فهي على ما وصفت وأشد، ثم ذكر من سوء عيش العرب وإرسال الله النبي (ﷺ) إليهم نحو قول النعمان وقتال من خالفهم أو الجزية، ثم قال: اختر ان شئت الجزية عن يد وانت صاغر وإن شئت فالسيف أو تسلم فتنجي نفسك»[٤٧].

فاستشاط غضبا وتصرف بحمق وانفعال ندم عليه فوقعت المعركة بين الطرفين استغرقت ثلاثة أيام بلياليها في قتال ضار أبلى فيها المجاهدون المسلمون أروع صور الشجاعة والبطولة فانبلج النصر الباهر للمسلمين وانهزمت جيوش كسرى وقتل رستم قائدها العام ـ ونكص الفارون بتجاه الشرق قاصدين المدائن ـ قاعدة ملك كسرى ـ.

وبعد أن أخذ المسلمون قسطا من الراحة كتب سعد بن أبي وقاص إلى الخليفة يبشره بالنصر ويطلب توجيهاته، استعد لملاحقة فلول المنهزمين ومهاجمة المدائن عاصمة كسرى ـ لاغتنام فرصة النصر وتفويت الفرصة على العدو من إمكانية إعادة تنظيم قواته وحشدها المزيد من جديد فباغت فرسان المسلمين المدائن ـ بعدما عبروا نهر دجلة بحركة سريعة جريئة ـ وفاجأوا الأعداء وأربكوهم مما اضطر كسرى على الهرب للنجاة بنفسه تاركاً جيشه وأهله وأمواله وذخائره[٤٨].

كان للنعمان بن مقرّن وإخوته دور متميز مع فرسان المسلمين وشجعانهم، أثبتوا خلال معركة القادسية بسالة وإقداما أضافت مواقف جديدة إلى مسيرتهم الجهادية وقد جاء تقدير الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) تثمينا لدور النعمان وإخوته في معارك القادسية

---

(٤٧) الطبري. تاريخه، ٣/٥٠٠؛ ابن الأثير: الكامل ٢/٣١٦.

(٤٨) للمزيد من التفاصيل راجع الطبري تاريخه؛ البلاذري فتوح البلدان؛ ابن الاثير الكامل أحداث سنة ١٤ هـ ـ وقعة القادسية ـ.

وفتح المدائن وأصدر أمرا بتولية سعد والنعمان وسويد على شؤون البلاد التي فتحت،
وسائر ما غلب عليه. وولى عمر بن الخطاب سعد بن أبي وقاص صلاة ما غلب عليه وحربه، وولى
الخراج النعمان وسويداً ابني عمرو بن مقرّن - سويداً على ما سقت الفرات، والنعمان على ما سقت دجلة»[49].

دور النعمان في معارك فتح وتحرير الأهواز ومدن إيران:

- فتح رامهرمز[50] وتستر[51]

بعد سلسلة الهزائم التي منيت بها القوات الفارسية في العراق والأهواز انسحب يزدجرد إلى داخل عمق الأراضي الإيرانية وأخذ يرسل إلى حكام الأقاليم يستنفرهم ويحثهم لمواجهة العرب المسلمين، فتمكن من تأليف حشود جديدة، وما إن وصلت أخبار تحركات وجموع الفرس إلى المسلمين في العراق حتى بدأوا بالاستعداد وكتبوا إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يطلعونه على واقع الحال ويطلبون توجيهاته وتعليماته «فكتب عمر إلى سعد أن ابعث إلى الأهواز بعثا كثيفا مع النعمان بن مقرّن وعجّل، وابعث سويد بن مقرّن وعبد الله بن ذي السهمين وجرير بن عبد الله الحميري وجرير بن عبد الله البجلي فلينزلوا بازاء الهرمزان حتى يتبينوا أمره. وكتب إلى أبي موسى أن ابعث إلى الأهواز جنداً كثيفاً وأمّر عليهم سهل بن عدي وابعث معه البراء بن مالك وعاصم بن عمرو ومجزاة بن ثور وكعب بن سور وعرفجة بن هرثمة وحذيفة بن محصن وعبد الرحمن بن سهل والحصين بن سعيد، وعلى أهل الكوفة وأهل البصرة جميعا أبو سبرة ابن أبي رهم وكل من أتاه مدد له»[52].

جاء اختيار الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) للنعمان بن مقرّن ليكون على رأس الجيش العربي الاسلامي في الكوفة ليدل مرة أخرى على مكانة النعمان ومقدرته القيادية، وبعد

(49) الطبري: تاريخه، 4/23 ؛ ابن الاثير: الكامل، 2/361.

(50) رامهرمز: مدينة مشهورة بنواحي خوزستان: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 3/17 .

(51) تستر: أعظم مدن إقليم خوزستان، ياقوت الحموي: معجم البلدان، 2/29 .

(52) الطبري: تاريخه، 4/83 - 84 ؛ ابن الأثير. الكامل، 2/383 .

وصول تعليمات الخليفة انطلقت طلائع المجاهدين من الكوفة بقيادة النعمان بن مقرن بحركة سريعة ليحسم الامر ويلحق الهزيمة بحشود الفرس التي يقودها الهرمزان قبل أن يكتمل وصول بقية القوات العربية الإسلامية، وتمكن من فتح مدينة رامهرز وغيرها، وقد أشار الطبري إلى ذلك بقوله «وخرج النعمان بن مقرّن في أهل الكوفة فأخذوا وسط السواد حتى قطع دجلة بحيال ميسان ثم أخذ البر إلى الأهواز على البغال يجنبون الخيل وانتهى إلى نهر تيري فجازها، ثم سار نحو الهرمزان. والهرمزان يومئذ برامهرمز. ولما سمع الهرمزان بمسير النعمان اليه بادره الشدة ورجا ان يقتطعه، وقد طمع الهرمزان في نصر أهل فارس وقد أقبلوا نحوه، ونزلت أوائل إمداداتهم بتستر فالتقى الجمعان والهرمزان بأربك[٥٣] فاقتتلوا قتالاً شديداً ثم إنّ الله عز وجل هزم الهرمزان للنعمان وأخلى رامهرمز وتركها ولحق بتستر، وسار النعمان من أربك حتى نزل برامهرمز ثم صعد لأيذج[٥٤] فصالحه عليها تيرويه فقبل منه وتركه ورجع إلى رامهرمز فأقام بها[٥٥]. وبذلك تمكن النعمان من فتح مدينة رامهرمز وغيرها سنة ١٧هـ والحاق الهزيمة بحشود الفرس بنصف القوات العربية الإسلامية التي أمر الخليفة بإرسالها بحماسة وإقدام تكشف حنكة القائد وبسالة جنده من المجاهدين الأبطال وبذلك فوتوا الفرصة على القوات الفارسية التي بادرت بالهجوم مستغلة قلة القوات الإسلامية وقبل أن تصل الإمدادات القادمة من البصرة، وعندما وصلت هذه الإمدادات نزلت في سوق الأهواز استعدادا للتوجه نحو رامهرمز للمشاركة في قتال حشود الفرس، وصلتها أخبار المعركة وانتصار المسلمين وفتح رامهرمز بقيادة النعمان، وفرار الهرمزان وبقية قواته إلى مدينة تستر لتتحشد من جديد هناك[٥٦].

---

(٥٣) أربك: بلد من نواحي الاهواز ذات قرى ومزارع، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١/١٣٧.

(٥٤) أيذج: كورة (مقاطعة) وبلد بين خوزستان واصفهان، وهي أجل مدن هذه الكورة وهي وسط الجبال، ياقوت الحموي: معجم البلدان، ١/٢٨٨.

(٥٥) الطبري: تاريخه، ٤/٨٤؛ ابن الأثير: الكامل، ٢/٣٨٣.

(٥٦) ابن الاثير. الكامل، ٢/٣٨٣.

مشاركة النعمان ودوره في معارك فتح تستر:

بعد الهزيمة التي حلت بالقوات الفارسية في موقعة أربك وفتح مدينة رامهرمز على يد النعمان بن مقرّن المزني، انسحبت الفلول المنهزمة من الفرس نحو مدينة تستر التي اتخذها الهرمزان قاعدة لجمع وحشد القوات الفارسية لملاقاة العرب المسلمين، فحصن المدينة ورممّ أسوارها وجمع فيها الميرة والمواد الغذائية وغيرها استعدادا لحصار طويل لتكون قلعة تعيق زحف القوات الاسلامية المجاهدة ثم اخذ يبعث الرسل إلى من حوله من الحكام والامراء يستنجدهم ويحثهم على الاستعداد والقدوم إليه «فوافاه بشر عظيم»[57].

يلاحظ أنّ أمراء المسلمين وقادتهم كانوا يتابعون تحركات الفرس وحشودهم الجديدة بدقة ويكتبون بذلك إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ليطلعوه على تطور الاحداث وسيرها أول بأول لتلقي التعليمات والتوجيهات حول كيفية التعامل مع المستجدات المقبلة مما يعكس مركزية القيادة ودقة التنظيم والضبط ووحدة القرار السياسي والعسكري مع المشورة الحكيمة والطاعة والنظام جمعت أبناء الأمة العربية الإسلامية ووحدت صفوفهم وموقفهم من الخصوم بفضل المباديء العظيمة للإسلام، وهذا واحد من أهم العوامل التي حققت الانتصارات فضلا عن قوة الايمان والشجاعة والإقدام التي يتمتّع بها جند المسلمين. لذلك نلاحظ أن والي البصرة - أبو موسى الاشعري - كتب إلى الخليفة عمر يخبره بتحشدات الفرس منتظرا رده وتوجيهاته. فأرسل الخليفة إلى والي الكوفة - عمار بن ياسر يأمره بالاستعداد لرفد القوات العربية الاسلامية بقيادة أبي موسى و «أن يوجه النعمان بن مقرّن في ألف رجل من المسلمين إلى أبي موسى»[58]، وحينما كتب أبو موسى إلى الخليفة عمر (رضي الله عنه) يطلب المزيد من المدد، كتب أمير المؤمنين إلى والي الكوفة «يأمره ان يستخلف عبد الله بن مسعود على الكوفة في نصف الناس ويسير في النصف الآخر حتى يلحق بأبي موسى»[59].

(٥٧) الدنيوري: «الأخبار الطوال»، ص ١٣٠ .

(٥٨) الدنيوري، الأخبار الطوال، ص ١٣٠ .

(٥٩) الدنيوري: الأخبار الطوال، ص ١٣٠ ؛ قدامة بن جعفر: «الخراج وصناعة الكتابة»، بغداد / ١٩٨١، دار الحرية للطباعة، ص ٢٨٥

وتنفيذا لتعليمات الخليفة وتوجيهات القيادة العامة انطلق النعمان بن مقرّن المزني بقواته من رامهرمز باتجاه مدينة «تستر» ليلتقي بقادة الجيش العربي الإسلامي المتجحفل هناك «فنزلوا جميعا على تستر والنعمان على اهل الكوفة وأهل البصرة متساندون، وبها الهرمزان وجنوده من أهل فارس وأهل الجبال والأهواز في الخنادق، وكتبوا بذلك إلى عمر واستمده أبو سبرة فأمدهم بأبي موسى، فسار نحوهم، وعلى أهل الكوفة النعمان وعلى أهل البصرة أبو موسى، وعلى الفريقين جميعا أبو سبرة»[٦٠].

يلاحظ أنَّ القوات الفارسية كانت تتحاشى الصدام المباشر في مكان مكشوف مع القوات الإسلامية لذلك تحصنت خلف الخنادق والحصون والأسوار لاطالة زمن المنازلة والمراهنة على الوقت لاضعاف موقف وصمود الجيش الإسلامي، لذلك قام قادة المسلمين بفرض حصار شديد على المدينة لمنع وصول الإمدادات دام عدة أشهر الحقوا خلالها بالفرس الكثير من الخسائر البشرية سواء من خلال المبارزات الفردية ام تلاحم القوتين والتي بلغت مائة مبارزة وثمانين زحفا رجحت فيها كفة المجاهدين العرب المسلمين، وأرغموا القوات الفارسية على التراجع والاحتماء بالخنادق التي لم تصمد أمام صولات الجند الإسلامي فاقتحموها عليهم وألحقوا بهم خسائر كبيرة، مما اضطر الجيش الفارسي الى الانسحاب الى داخل اسوار المدينة، مما دفع القوات العربية الإسلامية إلى تشديد الحصار على المدينة وتطويقها تماما[٦١] وبفضل قوة إيمان العرب المسلمين وصلابة وحكمة قادتهم وشجاعة فرسانهم ومقاتليهم الذين واصلوا صولاتهم على العدو وجولاتهم دون كلل مع تشديد الحصار على المدينة، أخذ الوهن والضعف يسري في نفوسهم ويدب الخلاف بين صفوفهم، مما دفع بعضهم إلى الاتصال بالعرب المسلمين لطلب الامان وعرض تسهيل اقتحام المسلمين للمدينة من موضع مجرى نهر يدخل المدينة عبر أسوارها، كما أشارت المصادر إلى ذلك «خرج إلى النعمان فاستأمنه على أن يدله على مدخل يؤتون منه»[٦٢] فطلب النعمان بن مقرّن وقادة الجيش التطوع لهذه المهمة الاقتحامية الخطيرة فتقدم

---

(٦٠) الطبري: تاريخه، ٤/٨٤ـ ٨٥ ؛ ابن الأثير: الكامل، ٢/٣٨٣ .

(٦١) الطبري تاريخه، ٤/٨٥ ؛ الدينوري الأخبار الطوال، ص ١٣٠ ؛ ابن الأثير الكامل، ٢/٣٨٣ـ ٣٨٤

(٦٢) الطبري. تاريخه، ٤/٨٥ ؛ ابن الأثير: الكامل، ٢/٣٨٤ .

عدد كبير من جند المسلمين للقيام بهذه العملية الفدائية الجريئة، تم اختيار عدد مناسب منهم فاقتحموا المدينة من مجرى النهر وفاجأوا العدو داخل الأسوار وعلت صيحات التكبير من الداخل والخارج، وتمكنت قوة الفدائيين من الوصول إلى أبواب المدينة وفتحها أمام الجيش العربي الإسلامي في الخارج بعد القضاء على الحرس والمدافعين عنها، فأسقط الأمر بيد الهرمزان - الذي لجأ عبثاً إلى قلعة محصنة داخل المدينة ليحتمي بها لكن سرعان ما أحاط بها شجعان المجاهدين فاستسلم الهرمزان على شرط أن يترك أمر الحكم عليه إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فكان له ذلك وقيدوه[63] سنة ١٧هـ.

وبفتح مدينة تستر واعتقال القائد العام للقوات الفارسية (الهرمزان) أفشل المسلمون محاولة كبيرة أخرى، وحققوا بذلك نصرا لا يقل روعة عما سبقه بعد قتال وحصار طويل دام عدة أشهر، أبلى فيها النعمان بن مقرّن المزني وإخوانه وأبطال المسلمين الاحرين صروباً من البسالة والإقدام في سبيل المبادئ العظيمة للإسلام ودحر مكايد ومخاطر الأعداء.

مشاركة النعمان ودوره في فتح مدينة السوس:

بعد أن انجزت القوات الاسلامية فتح مدينة تستر، كان هدفهم التالي مدينة السوس[64] «وخرج النعمان وأبو موسى ومعهم الهرمزان حتى اشتملوا على السوس وأحاط المسلمون بها وكتب بذلك إلى عمر»[65]، ويبدو أن تأخر سقوط السوس - نسبيا - بيد المسلمين، دفع مركز القيادة في المدينة إلى اتخاذ تدابير اخرى بدل الانتظار باستمرار محاصرة الفرس داخل المدينة مدة أطول، فامر الخليفة عمر بن الخطاب أبا موسى بمغادرة السوس والرجوع إلى البصرة، وأمر أن يتولى المقترب بن ربيعة قيادة أهل البصرة في السوس، بينما بقي النعمان بن مقرّن المزني على رأس جند الكوفة محاصراً مدينة السوس مع أبي سبرة، كما أن انشغال قسم من القوات العربية الإسلامية بمحاصرة مدينة جنديسابور[66] بقيادة «رز» فضلا عن توارد الأخبار بتجمع حشود الأعاجم في نهاوند، هذه

(٦٣) الطبري تاريخه، ٨٦/٤ : الدنيوري: الأخبار الطوال، ص ١٣٢ : ابن الاثير. الكامل، ٣٨٤/٢ .

(٦٤) السوس: مدينة بأقليم خوزستان، ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٢٨٠/٣ .

(٦٥) الطبري تاريخه، ٨٦/٤ .

(٦٦) جنديسابور: من مدن خوزستان المعروفة. ياقوت الحموي: معجم البلدان، ١٧٠/٢ .

الأمور والتطورات كانت ـ على الأغلب ـ وراء الإجراءات التي اتخذها الخليفة عمر بن الخطاب لمواجهة الموقف، منها أمر الخليفة بصرف النعمان بن مقرّن المزني عن مدينة السوس والتوجه نحو أهل نهاوند[٦٧].

وتنفيذا لأوامر الخليفة أخذ النعمان بن مقرّن يتهيأ لمغادرة السوس للسير نحو نهاوند وأرسل إلى الكوفة يطلب المدد ليوافوه عند نهاوند، ولكن يلاحظ أن النعمان وجنده صعب عليهم ترك مدينة السوس دون حسم المعركة وفتحها، وقد أثارهم عند المغادرة استفزاز اهلها وسخريتهم، وهذا مما دفع أحد فرسان النعمان إلى القيام بمهاجمة أحد أبواب المدينة بعنف وقوة أدت إلى انقطاع السلاسل وكسر الأغلاق، فاندفع النعمان بجنده داخل السور وألحق الهزيمة بالأعاجم مما اضطرهم إلى طلب الامان والصلح فاستجاب المسلمون لطلبهم بعد أن أصبحت المدينة في حوزتهم، وبذلك تمكن المسلمون بقيادة النعمان بن مقرّن المزني من فتح مدينة السوس قبل مغادرتها إلى نهاوند[٦٨] سنة ١٧ هـ وبعد فتح مدينة السوس توجه النعمان بن مقرّن بجنده نحو نهاوند، وقبل أن يصلها دخل مدينة «ماه»[٦٩] وأقام بها بعض الوقت ينتظر وصول إمدادات جند الكوفة، وبعد وصولهم سار بهم إلى نهاوند [٧٠].

كما شارك النعمان بن مقرّن المزني سنة ١٧ هـ في فتح مدينة «أربك» وصفها ياقوت الحموي بأنها مدينة من نواحي الأحواز «ذات قرى ومزارع .. وعندها قنطرة مشهورة... فتحها المسلمون عام سبعة عشر في خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قبل نهاوند، وكان أمير جيش المسلمين النعمان بن مقرّن المزني»[٧١].

واختتم هذا الصحابي المجاهد حياته بقيادة واحدة من أبرز معارك العرب والمسلمين

---

(٦٧) الطبري: تاريخه، ٩٢/٣ ؛ ابن الأثير: الكامل، ٣٨٤/٢ـ٣٨٦ .

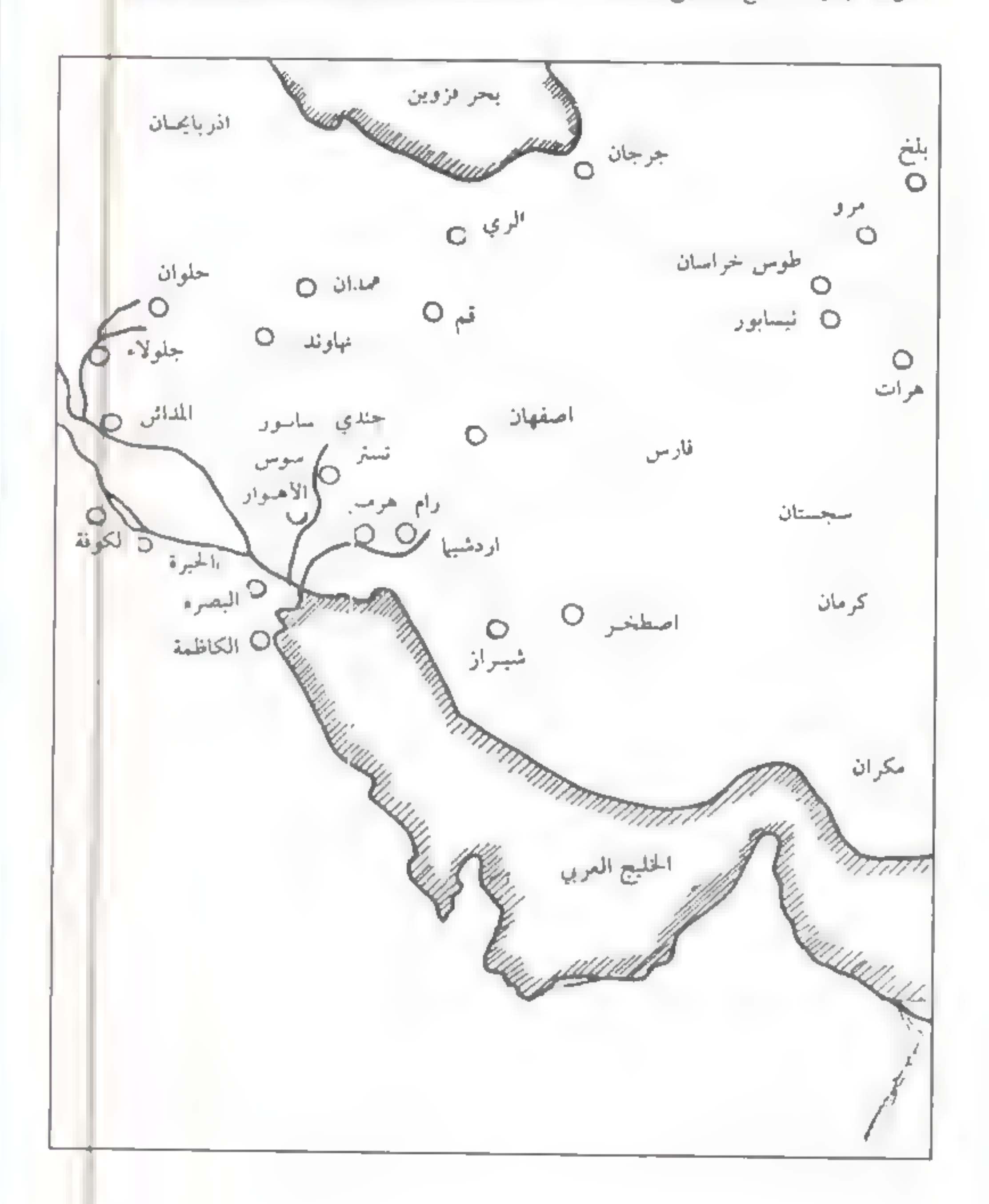
(٦٨) الطبري: تاريخه، ٩٢/٤ ؛ ابن الأثير: الكامل، ٣٨٦/٢ .

(٦٩) ماه اسم يطلق على قصبة المدينة أو توابعها مثل ماه البصرة وماه الكوفة، وماه اسم بلدة بأرض فارس، ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٤٨/٥ .

(٧٠) الطبري: تاريخه، ٩٢/٤ .

(٧١) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ١٣٧/١ .

الحاسمة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بل في التاريخ العربي الإسلامي - وهي معركة نهاوند - فتح الفتوح - سنة ٢١ هـ، حيث استشهد فيها بعدما حقق نصراً باهراً



مكانة الصحابي النعمان بن مقرّن وخصاله

سجل الصحابي الجليل النعمان بن مقرّن المزني وإخوته مواقف حظيت بالتقدير لدى الرسول (ﷺ) والخليفتين الراشدَيْن أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)] والمسلمين بما تميزوا به من صدق إيمان بالدعوة الإسلامية واستعداد عال للدفاع عنها والتضحية من أجلها، فضلا عما كانوا يتمتعون به من خصال حميدة من شجاعة وكرم وزهد وتضحية ومروءة وشهامة.

لقد جاء في القران الكريم والحديث النبوي الشريف وما أوردته العديد من المصادر ما يؤكد ويدعم مكانة النعمان بن مقرّن وإخوته وقبيلته في خدمة الإسلام والدعوة الإسلامية، منها على سبيل المثال لا الحصر. الاية الكريمة التي نزلت بحق النعمان وسبب ذلك انه تبرع بما يملك من أغنام لخدمة الإسلام، وجاء في ذلك (قدم النعمان بن مقرّن بغنم يسوقها إلى النبي (ﷺ) فنزلتْ فيه **﴿ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله﴾**[٧٢])[٧٣].

وبفضل الصحابة الأوائل من قبيلة مزينة وفي مقدمتهم النعمان بن مقرّن وإخوته أشاد الرسول (ﷺ) بهذه القبيلة في العديد من الأحاديث منها «الأنصار ومزينة وجهينة وغفار وأشجع ومن كَان من بني عبد الله موالي دون الناس والله ورسوله مولاهم»[٧٤].

ومن الأقوال التي تدل على مكانة النعمان وإخوته بين الصحابة، فعنه وعن أخيه نعيم جاء «هو [يقصد النعمان] وأخوه من جلة الصحابة، وكانوا من وجوه مزينة، وكان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يعرف لنعيم والنعمان موضعهما»[٧٥]، وورد أيضا «كان بنو مقرّن سبعة كلهم صحب النبي (ﷺ)، وقال أبو عمر ليس ذلك لاحد من العرب غيرهم كذا..»[٧٦].

(٧٢) سورة التوبة: الاية / ٩٩ .

(٧٣) ابن حجر العسقلاني: الإصابة، ٣/٥٦٣ .

(٧٤) الإمام ابن مسلم: «الجامع الصحيح» المسمى «صحيح مسلم»، ٧/١٧٨ ـ ١٨٠ .

(٧٥) ابن عبد البر: «الاستيعاب»، ٣/٥٥٧ .

(٧٦) ابن عبد البر: «الاستيعاب»، ٣/٤٤٧.

وروي عن الصحابي عبد الله بن مسعود قوله: «إن للايمان بيوتاً وللنفاق بيوتاً، وان بيت بني مقرّن من بيوت الإيمان»[77]. ومما قيل بحق النعمان وإخوته أيضاً «النعمان بن مقرّن وإخوته سويد ومعاوية ونعيم وعقل وعمرو ومعقل وسابع يبلغني اسمه كلهم لهم صحبة وهجرة وفضل»[78]، ويعد النعمان بن مقرّن المزني من سادة الصحابة[79]، كما يعد النعمان بن مقرّن وإخوته من أوائل الذين دخلوا الاسلام، وهاجروا من ديارهم إلى المدينة للالتحاق بالرسول (ﷺ)[80].

ويدل على قوة صحبة النعمان للرسول (ﷺ) ما روى من أحاديث نقلها عنه العديد من الصحابة والتابعين من رواة الحديث، ومن أمثلة تلك الأحاديث التي رواها النعمان عن النبي (ﷺ) قوله: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»[81]. وممن روى الحديث عن النعمان من الصحابة «معقل بن يسار وطائفة من التابعين منهم محمد بن سرين وأبو خالد الوالبي»[82] كما روى الحديث عنه ابنه معاوية ومسلم بن الهيصم وجبير بن حية[83].

كما عرف عن النعمان بن مقرّن تفانيه في خدمة الدعوة الاسلامية والجهاد في سبيل نشرها بحماس متميز دفعته أن يزهد في المناصب والأعمال الادارية المدنية التي أسندت له مكرسا حياته للجهاد في سبيل الله، ومن أمثلة ذلك حينما أمر الخليفة عُمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بإسناد وظيفة الإشراف على الأراضي الخراجية التي تسقى من نهر دجلة الى النعمان وعين أخاه سويداً على خراج الأراضي التي تسقى من نهر الفرات. «فاستعفيا وقالا اعفنا من عمل يتوغل (يتلون) ويتزين لنا بزينة مومسة»[84]، وكلما كان الخليفة يفاتحه

---

(٧٧) ابن عبد البر: «الاستيعاب»، ٥٤٧/٣.

(٧٨) ابن حزم، «الجمهرة»، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣؛ ابن الأثير: «اللباب»، ٢٠٥/٣.

(٧٩) الذهبي: تاريخ الإسلام ـ عصر الخلفاء الراشدين ـ ص ٨٩.

(٨٠) ابن حجر العسقلاني: «التهذيب»، ٤٥٦/١٠؛ ابن الأثير: أسد الغابة، ٣٤٢/٥.

(٨١) ابن حجر العسقلاني: الاصابة، ٥٦٣/٣ ـ راجع كتب الصحاح حول الحديث.

(٨٢) ابن عبد البر: الاستيعاب، ٥٤٧/٣.

(٨٣) ابن حجر العسقلاني: «التهذيب»، ٤٥٦/١٠؛ ابن الأثير: أسد الغابة، ٣٤٢/٥.

(٨٤) الطبري، تاريخه، ١٣٩/٤.

في أمر وظيفة أو عمل يسنده إليه كان طلبه الوحيد أن يبعث به إلى الجهاد ويبعده عن استلام مناصب مدنية[85]، وحينما كانت تفرض عليه وظيفة إدارية كان يتوسط ويشتكي لدى الخليفة لإعفائه منها، ومما جاء في هذا الصدد «كان النعمان بن مقرّن عاملا على كسكر[86] فكتب إلى عمر (رضي الله عنه) يخبره أن سعد بن أبي وقاص استعمله على جباية الخراج، وقد احببت الجهاد ورغبت فيه»[87]، وروى أنه كتب إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كتابا أخر طلب فيه إقالته من ولاية كسكر، ومما جاء فيه. «يا أمير المؤمنين إن مثلي ومثل كسكر كمثل رجل شاب الى جنب مومسة تلوّن له وتعطر فأنشدك الله لما عزلتني عن كسكر وبعثتني إلى جيش من جيوش المسلمين»[88] هذه الأمثلة تعكس مدى زهد النعمان بن مقرّن المزني في المناصب والأعمال المدنية وأنه نذر نفسه للجهاد والقتال في سبيل الله ونشر الدعوة الاسلامية، فضلا عما تعبر عنه هذه المواقف من مكانة الجهاد لدى العرب المسلمين، وما يحظى به من أفضلية عندهم لما له من عظيم الاجر والثواب عند الله وإعزاز لدينه ومنعة وقوة للامة العربية الإسلامية وكسر شوكة الشرك والطغيان في العالم.

وقد أثبتت الأحداث والمعارك الجهادية التي شارك فيها النعمان أو قادها بنفسه منذ عهد الرسول (ﷺ) وحتى استشهاده عام ٢١ هـ في معركة نهاوند أنه كان صحابيا عميق الايمان شديد الحماس للجهاد في سبيل العقيدة الإسلامية، وكان فضلا عن فروسيته وشجاعته ذَا رأي وحكمة وخبرة بأمور القتال اكتسبها عبر مسيرته الجهادية المشرقة فكان يركن إليه في المهمات والمواقف الصعبة، ومن الرجال الذين اعتمد عليهم الخليفتان الراشدان [أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب (رضي الله عنهما)][89] ومن الامثلة التي سبق ذكرها والتي تدل على مكانة هذا الصحابي الجليل ـ النعمان بن مقرّن المزني ـ إسناد

---

(٨٥) الطبري: تاريخه، ١٤٢/٤ .

(٨٦) كسكر: كورة واسعة قصبتها واسط القصب بين الكوفة والبصرة، البغدادي: صفي الدين، «مراصد الاطلاع على أسماء الامكنة والبقاع»، مصر/ ١٩٥٥، ١١٦٥/٣ .

(٨٧) الطبري: تاريخه، ٢٣١/٤ .

(٨٨) الطبري: تاريخه، ٢٣٩/٤ .

(٨٩) الطبري: تاريخه، ٤٩٦/٣ ، ٢٣/٤ .

قيادة وإمارة الجيش العربي الإسلامي له في معركة نهاوند الحاسمة التي همّ الخليفة عمر بن الخطاب بالخروج إلى العراق ليتولى إدارتها شخصيا إدراكا منه لخطورة المهمة

كما يمكن أن نستدل على مكانة المجاهد الباسل النعمان بن مقرّن المزني - اخيرا - من اثر وقع نبأاستشهاده على الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حينما زفت إليه البشرى بالانتصار العظيم الذي تحقق للمسلمين في معركة نهاوند - حيث كان الخليفة متلهفاً ومنشغلاً بسماع أخبارها - لكن فرحة النصر لم تنسه الاستفسار عن أخبار النعمان - أمير الجيش - وحينما علم باستشهاده تأثر كثيراً وبكى. ومما جاء في وصف موقف الخليفة من نبأ استشهاد النعمان - على لسان من كان حاضراً - «رأيت عمر بن الخطاب لما جاء نعي النعمان بن مقرّن وضع يده على رأسه وجعل يبكي»[٩٠]، ونقل على لسان شاهد عيان اخر هو السائب بن الأقرع - صاحب الأقباض الذي شهد المعركة ونقل أخبارها إلى الخليفة عمر (رضي الله عنه) عندما قدم المدينة وفي معرض إجابته عن استفسارات الخليفة قال «خيراً يا أمير المؤمنين فتح الله عليك وأعظم الفتح واستشهد النعمان بن مقرّن، فقال إنا لله وإنا اليه راجعون ثم بكى فنشج حتى بانت فروع كتفيه فوق كتده»[٩١]، ثم قام الخليفة عمر ودعا المسلمين إلى المسجد «فنعاه إلى الناس على المنبر ووضع يده على رأسه يبكي»[٩٢] فأي مكانة عظيمة كان يتمتع بها هذا المجاهد الكبير عند رجل عظيم مثل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الذي يعرف جيداً أقيام الرجال وأقدارها ولا تأخذه في الله لومة لائم.

---

(٩٠) البلاذري فتوح، ص ٣٠١ .

(٩١) ابن الاثير. الكامل، ٦/٣ .

(٩٢) ابن عبد البر الاستيعاب، ٥٤٧/٣ .

قائمة المصادر والمراجع

اولاً: المصادر

ابن الاثير، عز الدين ابي الحسن، ت ٦٣٠هـ.

١. «أسد الغابة في معرفة الصحابة»، تحقيق محمد ابراهيم البنا وآخرين مصر/ ١٩٧٠، دار الشعب

٢. «اللباب في تهذيب الانساب»، بغداد / د.ت، منشورات مكتبة المثنى.

٣. الكامل في التاريخ «بيروت/١٩٧٨، دار الفكر.

ابن حبيب: أبو جعفر محمد ت: ٢٤٥ هـ

٤. «كتاب المحبر» بيروت/ د.ت، دار الافاق الجديدة.

ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أبي الفضل، ت ٨٥٢ هـ

٥. «الاصابة في تمييز الصحابة»، بغداد/ د.ت، مطبعة المثنى. طبع بالاوفست.

٦. «تهذيب التهذيب»، حيدر آباد/ الدكن/ ١٣٢٧هـ، مطبعة دار المعارف النظامية.

ابن حزم الاندلسي: أبو محمد علي بن احمد، ت ٤٥٦هـ.

٧. «جمهرة أنساب العرب»، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مصر/ ١٩٦٢، مطبعة دار المعارف.

ابن خلدون: عبد الرحمن

٨. تاريخه «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر بيروت ١٩٥٦، دار الكتاب اللبناني.

ابن دريد: أبو بكر محمد الأزدي، ت: ٣٢١هـ.

٩. «الاشتقاق»، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت/ ١٩٧٩، ط٢.

ابن سعد: ت ٢٣٠هـ.

١٠. «الطبقات الكبرى»، بيروت / ١٩٥٧ ،دار صادر، دار بيروت.

ابن عبد البر: أبو عمر يوسف النمري القرطبي، ت ٤٦٣هـ.

١١. «الاستيعاب في معرفة الاصحاب» جاء في حاشية كتاب «الاصابة في تمييز الصحابة «لـ ابن حجر العسقلاني.

ابن قتيبة: ابي محمد عبد الله، ت ٢٧٦هـ.

١٢. «المعارف»، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة١/ ١٩٦٠.

ابن مسلم: الامام أبو الحسن بن الحجاج، ت: ٢٦١هـ.

١٣. «الجامع الصحيح» المسمى «صحيح مسلم»، بيروت/ د.ت، دار المعرفة.

ابن هشام: ت ٢١٨هـ.

١٤. «السيرة النبوية»، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، بيروت/ د.ت، دار إحياء التراث العربي.

البغدادي: صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق ت: ٩٣٨هـ.

١٥. مراصد الاطلاع على أسماء الامكنة والبقاع، تحقيق علي محمد البجاوي، مصر/ ١٩٥٥، دار احياء الكتب العربية.

البلاذري: أبو الحسن أحمد، ت ٢٧٩ هـ.

١٦. «فتوح البلدان»، بيروت /١٩٧٨، دار الكتب العلمية.

الدنيوري: أبو حنفية احمد، ت ٢٨٢ هـ.

١٧. «الأخبار الطوال»، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة/ ١٩٠٩ .

الذهبي: محمد بن أحمد، ت ٧٤٨ هـ.

١٨. «تاريخ الاسلام - الخلفاء الراشدون»، بيروت/ ١٩٨٨ ،دار الكتب العلمية.

الطبري أبو جعفر محمد ت ٣١٠ هـ.

١٩. «تاريخ الرسل والملوك»، تحقيق: محمد أبو الفضل، مصر/د.ت، دار المعارف، ط٥.

قدامة بن جعفر: أبو الفرج، ت: ٣٣٧ هـ.

٢٠. «الخراج وصناعة الكتابة» شرح د. محمد حسين الزبيدي، بغداد/ ١٩٨١ دار الحرية للطباعه

السهيلي الإمام عبد الرحمن ، ت: ٥٨١ هـ.

٢١. «الروض الأنف في شرح السيرة النبوية»، تحقيق عبد الرحمن الوكيل. القاهرة/ ١٩٦٧ ، دار النصر للطباعة.

الواقدي، محمد بن عمر، ت: ٢٠٧ هـ.

٢٢. «كتاب المغازي»، تحقيق مارسدن جونسن، بيروت/ د.ت، عالم الكتب.

٢٣. «فتوح الاسلام لبلاد العجم وخراسان»، مصر/ ١٨٩١، مطبعة المحروسة.

ياقوت الحموي: شهاب الدين أبي عبد الله، ت ٦٢٦ هـ.

ثانياً: المراجع

١. عمر رضا كحالة: «معجم قبائل العرب»، بيروت/ ١٩٦٨، دار العلم للملايين.

٢. شكري فيصل: «حركة الفتح الاسلامي في القرن الأول الهجري»، بيروت / ١٩٥٢، دار العلم للملايين.

Abstract

The Prophet's Companion and Mujaahid Al-Nu'man Bin Muqrin Al-Muzany

Dr. Saleh Ramadan Hassan

This paper discusses the biography of the prominent companion of the Prophet (PBUH) Al Nu'man Bin Muqrin Al-Muzani. He was hailed from the tribe of Muzaynah, a branch of Mudhar who inhabited the northern parts of Medina. The paper showed the relationship of this tribe with Islam and its participation in the batters of Badr and Uhud. Al-Nu'man came to the Prophet with a delegation of 400 people from Muzaynah.

In the days of the Prophet (BPUH), Al-Nu'man was the leader of three army units in the conquest of Makkah in the year 8 H. In the days of the Caliph Abu-Bakr (MABP), Al-Nu'man had a main role in fighting those who betrayed Islam. In the days of the Caliph Omar (MABP) Al-Nu'man participated in the conquest of Iraq and in the battle of Qadissiyah in the year 14 H. Al-Nu'man died in the year 21 H. He was, in fact, martyred in the battle of Nahawand in the year 21 H. The paper discusses this companion's status and contributions. It shows his piety and desire for Jihaad.



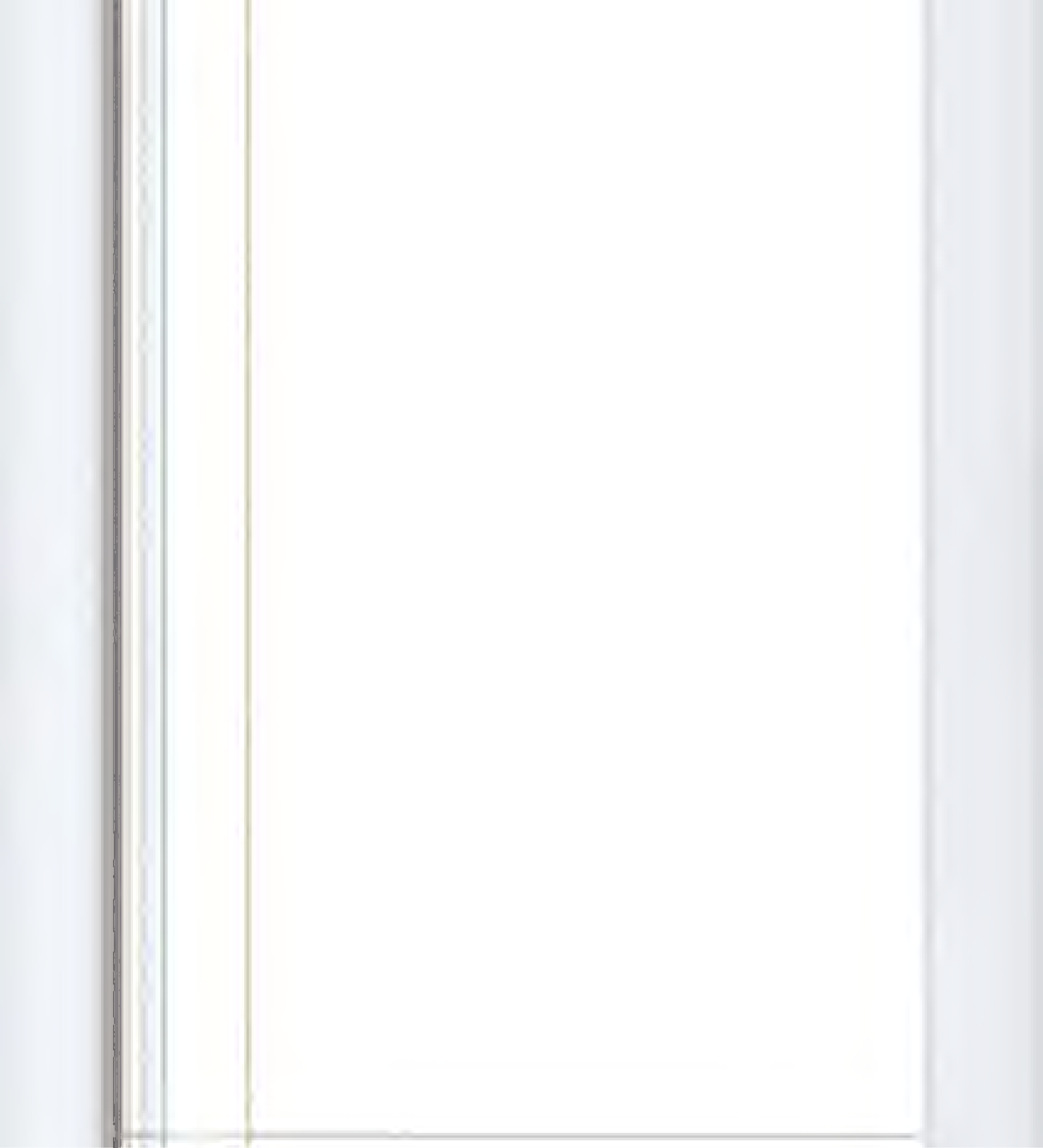
نزهة المشتغلين
في أحكام النُّون السَّاكنة والتَّنوين

للشَّيخ نور الدين أبي البقاء
علي بن عثمان بن محمد العُذْرِي ابن القاصح
المتوفّى سنة (٨٠١) هجرية

تحقيق

الدكتور: صالح مهدي عباس الخضيري

مركز إحياء التراث العلمي العربي - جامعة بغداد



ملخص البحث

هذا البحثُ هو عبارة عن تحقيق رسالة في أحكام التجويد بعنوان: «نزهة المشتغلين في أحكام النون الساكنة والتنوين» لابن القاصح (ت ٨٠١هـ). وهي تُعنى بالأحكام الأربعة: الإظهار، والإدغام والقلب والإخفاء.

وقد اعتمد الباحث على نسختين مخطوطتين:

- إحداهما من جامعة الملك سعود في المملكة العربية السعودية، وتقع في أربع ورقات.

- والأخرى من دار صدَام للمخطوطات، وتقع في ثلاث ورقات.

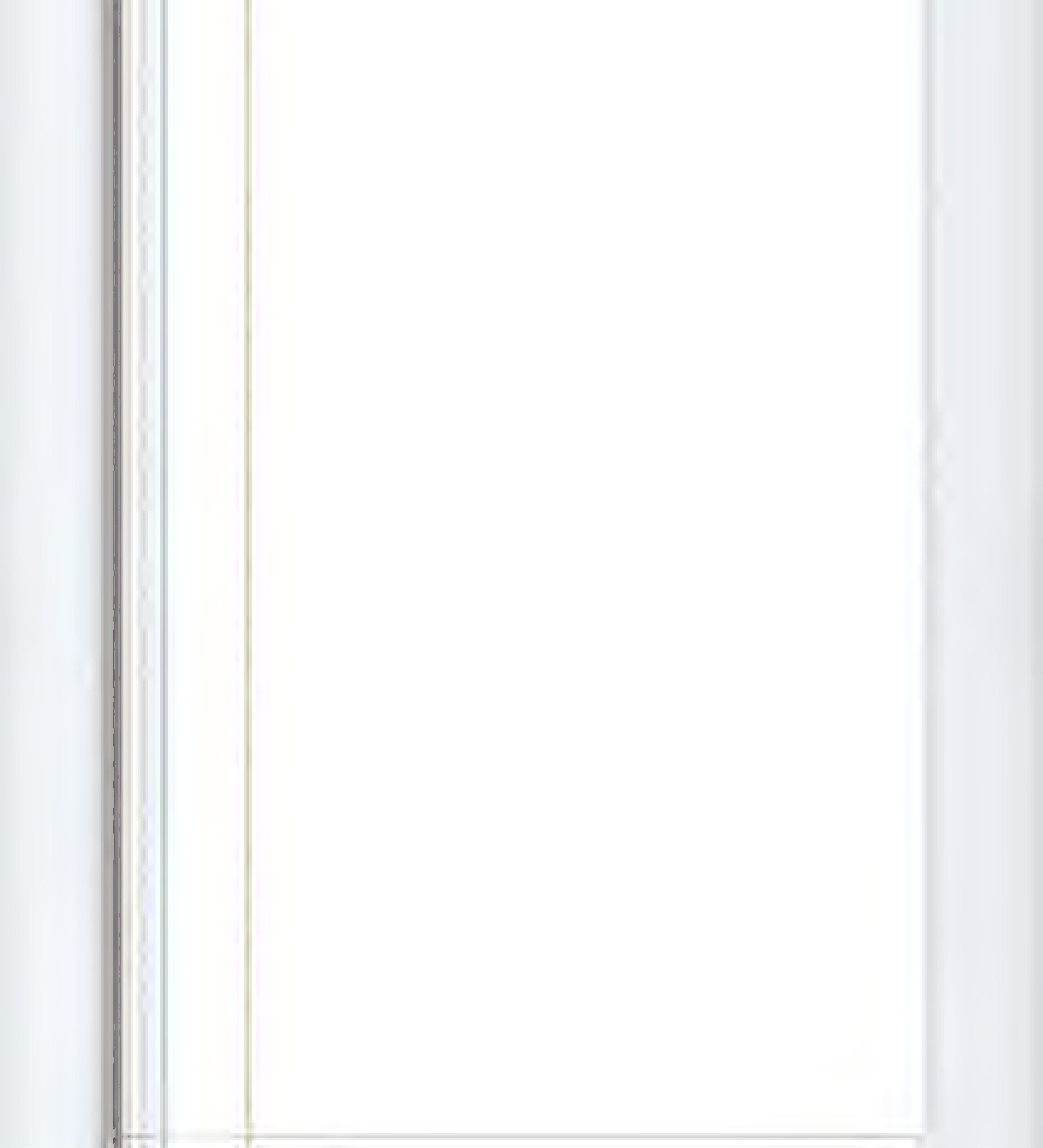
وقدّم للنصَ المحقّق بترجمة للمؤلّف عرض فيها ما جادت به المصادر من سيرته العلمية، وشيوخه، ومكانته، وتلاميذه ومصنّفاته.

ثم بيّن عمله في التحقيق بما يضْمنُ سلامة النصّ، وضبطه، وتخريج آياته وقراءاته، والتَّعْريف بأعلامه.

وقد أحْصى المؤلّفُ أمثلته القرانية في هذه الرسالة، فإذا هي ثمانون مثالاً موزّعة على الأحكام كالآتي:

- عشرون للإظهار - ثلاثة للقلب

- اثنا عشر للإدغام - خمسة وأربعون للإخفاء.



بسم الله الرحمن الرحيم

المؤلف:

هو علي بن عثمان بن محمّد بن أحمد بن الحسن العذري، المقرىء، نور الدين، أبو البقاء، الشّهير بابن القاصح.[1]

نشأته وسيرته:

ولد في ثالث رجب سنة ستٍّ عشرة وسبع مئة.

ولم تذكر لنا المصادر شيئاً عن نشأته وتربيته، ومَن تكفَّل به، وهل تَرَعْرَع في كَنَف والده، وسَهَرَ على رعايته وتعليمه، وقام بإعداده؟

كلُّ هذه التّساؤلات لا نجد لها جواباً فيما بين أيدينا من مصادر، حيث أغفلت الكلام على المرحلة الأولى من صباه، وسارعت بالكلام على شبابه، وتلمذته لشيوخ الإقراء بالقاهرة، وأئمّة الحديث الشّريف.

ومال بطبعه إلى القراءات القرآنية حتى عُرِف (بالمقرىء)، فعرض «الشّاطبيّة»[2] على الإمام مجد الدين إسماعيل الكفتي المصري[3].

بعرضه لهذه القصيدة على الإمام المتصدر تقي الدين ابن الصّائغ[4]، وقرأ عليه القراءات العشر، وكثيراً من كتب القراءات المشهورة.

---

(١) ترجمته في: غاية النهاية: ١/٥٥٥، وأنباء الغمر: ٤/٧١-٧٢، والضوء اللامع: ٥/٢٦٠، وكشف الظنون: ١/٣٦٩، ٦٤٧، ٧٣٨، ٠٠٠ وايضاح المكنون: ١/٢٤٣، ٢٧٢، وهدية العارفين: ١/٧٢٧، والأعلام: ٤/٣١١-٣١٢، ومعجم المؤلفين: ٧/١٤٨، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان (الطبعة الألمانية) Brock: G2: 16

(٢) هي - حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع المثاني - للامام أبي محمد القاسم بن فيره الشاطبي (ت ٥٩٠ هـ) وعليها شروح كثيرة (كشف الظنون: ١/٦٤٦).

(٣) هو الإمام مجد الدين إسماعيل بن يوسف بن محمد المصري المعروف بالكفتي (ت ٧٦٤هـ) من أئمة القراءات في القاهرة، تصدّر للاقراء زمناً طويلاً. (غاية النهاية: ١/١٧٠، والدرر الكامنة: ١/٤١٠).

(٤) هو تقي الدّين ابو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الخالق ابن الصائغ (ت ٧٢٥ هـ) أخذ عنه القراءات خلق من أهل مصر والشام.

ثم تحوَّل إلى الإمام المقرىء المشهور أبي بكر بن أَيْدُغْدِي[5] ، فقرأ عليه القراءات العشر ـ أيضاً ـ، وكتباً في هذا الفَنّ.

وليس من المستبعد أن يكون ابن القاصح قد أخذ القراءات عن غيرهما من متصدِّري الإقراء في القاهرة ، فقد كانت القاهرة في عصره تزدحم بأئمّة القراءات من أمثال شهاب الدّين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن عبد العزيز بن يوسف المعروف بابن المُرَحِّل المتوفى سنة ٧٤٤هـ[6]،

وأثير الدّين محمد بن يوسف بن علي الأندلسي الغرناطي المتوفى سنة ٧٤٥هـ[7]، وبدر الدّين الحسن بن قاسم بن عبد الله المرادي المتوفى سنة ٧٤٩هـ[8] وغيرهم.

ثم أخذ الحديث النَّبوي الشَّريف عن شيوخ القاهرة، وأجازه من مُسْنِدي العصر، وأئمّة الوقت الإمام المُسْنِد بهاء الدّين علي بن عمر بن أحمد بن عمر المقدسيُّ الصالحي (ت٧٤٩هـ)[9]. والمُسْنِد زين الدين أبو بكر بن قاسم بن أبي بكر الرَّحبيُّ الحنبلي (ت٧٤٩هـ)[10]. والمحدِّث الكبير صدر الدّين محمد بن محمد بن إبراهيم المَيْدُوميّ (ت٧٥٤هـ)[11].

والشَّيخ محمد بن عثمان بن أحمد بن عثمان بن أبي الحوافر (ت ٧٢٨هـ)[12].

ولا تقلُّ مكانة ابن القاصح في النَّحو واللُّغة عن مكانته في القراءات، فقد وضع كتاباً سمّاه «تذكرة الأصحاب في تقدير الإعراب». ومن أسف شديد لم نجد له ترجمة في الكتب

(غاية النهاية ١/٦٥ ـ ٦٦، والدرر الكامنة ٣/٤٠٩ ـ ٤١١)

(٥) هو الإمام المقرئ أبو بكر بن أَيْدُغْدِي بن عبد الله الشَّمسيّ الشَّهير بابن الجندي (ت ٧٦٩ هـ) (غاية النهاية ١/١٨٠ والدرر الكامنة ١/٤٧١ ـ ٤٧٢)

(٦) وفيات ابن رافع ١/٤٤٦ ـ ٤٤٨، والسلوك ٢/٣/٦٥٩

(٧) الوافي بالوفيات ٥/٢٦٧ ـ ٢٨٣، ووفيات ابن رافع ١/٤٨٢ ـ ٤٨٣.

(٨) غاية النهاية ١/٢٢٧ ـ ٢٢٨، وبغية الوعاة ١/٥١٧

(٩) ذيل العبر للحسيني ٢٧٣، ومنتخب معجم شيوخ ابن رافع، الترجمة ٣٣١

(١٠) وفيات ابن رافع ٢/١٠٦ ـ ١٠٧، ولحظ الألحاظ ١٢٣

(١١) ذيل العبر للحسيني ٢٩٣، ووفيات ابن رافع ٢/١٦١

(١٢) الدُّرر الكامنة ٤/١٥٧

المتخصِّصة في طبقات النُّحاة واللُّغويين، فقد أهمله الفيروزبادي[١٣]، وابن قاضي شُهْبَة[١٤]، والسُّيوطي[١٥]، مع أنهم ترجموا لمعاصريه ولمن جاء بعده.

وليس غريباً أن نجد لابن القاصح اهتماماً علمياً واضحاً في علوم الهيئة والفلك، فقد كان من العارفين بهذا العلم، ووضع فيه المصنَّفات الجليلة، ولكن لم تذكر لنا المصادر شيئاً عن شيوخه في هذا العلم، ولا أشارت إلى مَنْ تتلمذ عليه، وأخذ عنه في هذا العلم.

مكانته العلميَّة:

لقد اعتنى ابن القاصح بالقراءات عناية تامَّة، وصرف جُلَّ وقته لتحصيلها ومعرفتها وضبطها، حتى بلغ الغاية في إتقانها، فضلاً عن التأليف فيها. وكان من المُتَقدِّمين بالقراءات والمتصدِّرين لاقرائها في القاهرة، فقد كانت له حلقة إقراء بجامع الماردانيّ[١٦]، ينتظم فيها الطلبة للإقراء عليه، ينهلون من علمه، ويُسْنِدون القراءات عنه، ويدْرُسُون عليه أمهات كتب هذا العلم من أمثال كتاب «إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي» للقلانسي[١٧]، و«المستنير» لابن سوار[١٨]، و«الكافي» لابن شُريح[١٩]، فضلاً عن تدريس مؤلَّفاته القيِّمة في هذا العلم.

وكانت له مكانة علميَّة بارزة في علم الهيئة ذلك العلم الذي وضع فيه ثلاثة مؤلَّفات جليلة ـ سيأتي ذكرها في قائمة مؤلَّفاته ـ ولعله أخذ هذا العلم عن الإمام القدوة شمس الدِّين محمد

---

(١٣) في مؤلفه الشَّهير: «البلغة في أئمَّة اللغة».

(١٤) في كتابه المخطوط الشَّهير: «طبقات النحاة واللغويين».

(١٥) في كتابه الشَّهير: «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة».

(١٦) من جوامع القاهرة المشهورة يقع بجوار خط التَّبَّانة خارج باب زويلة وكان مكانه أولاً مقابر أهل القاهرة. (المواعظ والاعتبار، ٢/٣٠٨)

(١٧) لأبي العزّ محمد بن الحسين بن بندار القلانسي الواسطي (ت ٥٢١ هـ) (معرفة القراء الكبار ١/٤٧٣ ـ ٤٧٥، والوافي بالوفيات ٣/٤).

(١٨) هو «المستنير في القراءات العشر البواهر» لأبي طاهر أحمد بن علي بن عُبيد الله البغدادي (ت ٤٩٦ هـ) (معرفة القراء الكبار ١/٤٤٨، وغاية النهاية ١/٨٦)

(١٩) لأبي عبد الله محمد بن شريح بن أحمد بن محمد بن شريح الرُّعيني (ت ٤٧٦ هـ) (الصلة لابن بشكوال، ٢/٥٥٣، ومعرفة القراء الكبار: ١/٤٣٤ ـ ٧٩٧.

بن إبراهيم بن ساعد السّنجاري المعروف بابن الأكفانيّ (ت ٧٤٩هـ)[٢٠]. فقد كان أعجوبة زمانه في هذا العلم وما يتعلّق به من علوم أخرى.

تلاميذه:

لَمَّا تصدَّر ابن القاصح للإقراء بجامع المارداني، اجتمع عليه الطلبة للأخذ عنه، وقد أشارت بعض المصادر إلى عدد من تلاميذه، قرأوا عليه بالرّوايات منهم:

١- برهان الدّين إبراهيم بن صدقة بن إبراهيم بن إسماعيل المقدسيُّ الصّالحيُّ (ت٨٥٢هـ)[٢١].

٢- شهاب الدّين أحمد بن أبي بكر بن يوسف بن أيوب السّكندريُّ المقرئ (ت ٨٥٧هـ)[٢٢].

٣- زين الدّين رضوان بن محمد بن يوسف بن سلامة القاهريُّ الصّحراويُّ الشّافعيُّ المقرئ (ت ٨٥٢هـ)[٢٣].

٤- شمس الدّين محمد بن علي بن محمد بن أحمد الزّراتيتيُّ ثم المصريُّ المقرئ[٢٤].

قال تلميذه زين الدين رضوان: «سمعت عليه بعض القرآن بالروايات، ولم يُقدَّر لي القراءة عليه، لكن قرأت بعض «المصطلح» له على ابن الزّراتيتي، عنه»[٢٥]. وقال السخاوي: «وتقدّم في القراءات، وكان ممن أخذها عنه الزّراتيتيُّ، وأكثر عنه من شيوخنا البرهان الصّالحيُّ...»[٢٦].

---

(٢٠) [الوافي بالوفيات ٢/٢٥-٢٧ والسلوك ٢/٣/٧٩٧]

(٢١) الضوء اللامع ١/٥٥-٥٦، ٥/٢٦٠.

(٢٢) المعروف بالقلقيليّ نسبة إلى قلقيليا: قرية بين الرملة ونابلس، (غاية النهاية ١/٥٥٥ (الهامش)، والضوء اللامع ١/٢٦٣-٢٦٤

(٢٣) الضوء اللامع ٣/٢٢٦-٢٢٩

(٢٤) الضوء اللامع ٥/٢٦٠

(٢٥) الضوء اللامع ٥/٢٦٠

(٢٦) الضوء اللامع ٥/٢٦٠.

مؤلفاته:

خَلَّف ابن القاصح مجموعة من المؤلفات الجليلة في عدد من العلوم، أشارت إليها مصادر ترجمته، وهي:

(١) الأمالي المرضية في «شرح القصيدة العلويَّة»[٢٧].

(٢) تحفة الأنام في الوقف على الهمز لحمزة وهشام[٢٨].

(٣) تحفة الطُّلاب في العمل بربع الاسطرلاب[٢٩].

(٤) تذكرة الأصحاب في تقدير الإعراب[٣٠].

(٥) تلخيص الفوائد وتقريب المتباعد في شرح «عقيلة أتراب المقاصد»[٣١].

(٦) درَّة الأفكار في معرفة أوقات اللَّيل والنَّهار[٣٢].

(٧) سراج القارئ المبتدي وتذكار المقرئ المنتهي في شرح «حرز الأماني»[٣٣].

(٨) قرة العين في الفتح والإمالة بين اللَّفظين[٣٤].

(٩) القصيدة العلويَّة في القراءات السَّبع المرويَّة[٣٥].

---

(٢٧) الضوء اللامع: ٥/٢٦٠ وسَمَّاه «شرح القصيدة العلوية»، وكشف الظنون: ١١٦٣/٢، وهدية العارفين: ٧٢٧/١.

(٢٨) ايضاح المكنون: ٢٤٣/١، وهدية العارفين: ٧٢٧/١، ومعجم المؤلفين ١٤٨/٧.

(٢٩) كشف الظنون: ٣٦٩/١، وهدية العارفين: ٧٢٧/١، والأعلام: ٣١١/٤

(٣٠) الضوء اللامع: ٥/٢٦٠، وإيضاح المكنون: ٢٧٢/١، وهدية العارفين: ٧٢٧/١.

(٣١) الضوء اللامع: ٥/٢٦٠ وسَمَّاه «شرح الرائية»، وكشف الظنون: ١١٥٩/٢، وهدية العارفين: ٧٢٧/١، والأعلام: ٣١١/٤، وهو مطبوع مشهور.

(٣٢) كشف الظنون: ٧٣٨/١، وهدية العارفين: ٧٢٧/١، ومعجم المؤلفين: ١٤٨/٧.

(٣٣) الضوء اللامع ٥/٢٦٠ وسمّاه «شرح الشاطبية»، وكشف الظنون ٦٤٧/١، وهدية العارفين ٧٢٧/١، والأعلام ٣١١/٤، ومعجم المؤلفين: ١٤٨/٧، وهو مطبوع مشهور.

(٣٤) الضوء اللامع: ٥/٢٦٠ وسَمَّاه «الإمالة»، وكشف الظنون: ١٣٢٥/٢، والأعلام: ٣١١/٤، ومعجم المؤلفين: ١٤٨/٧.

(٣٥) الضوء اللامع: ٥/٢٦٠، وكشف الظنون: ١١٦٣/٢، ١٣٤١، وهدية العارفين: ٧٢٧/١.

(١٠) مصطلح الإشارات في القراءات السِّت الزَّائدة عن السَّبع المرويَّة. عن الثِّقات [٣٦].

١١- المنهل العذب المُسَيَّب في شرح العمل بالرُّبع المُجَيَّب[٣٧].

١٢- نزهة المشتغلين في أحكام النُّون السَّاكنة والتَّنوين[٣٨].

١٣- هداية المبتدي في معرفة الإوقات بربع الدَّائرة الذي عليه المقنطرات[٣٩].

وفاتــه:

توفي ابن القاصح (رحمه الله) في ذي الحجة سنة إحدى وثمانمائة بالقاهرة

التَّعريف بالرِّسالة:

تضمَّنت هذه الرسالة المُسَمَّاة «نزهة المشتغلين في أحكام النُّون السَّاكنة والتَّنوين» أحكام النُّون السَّاكنة والتَّنوين التي يحتاج القراء والنَّاطقون بالعربية إلى معرفتها وصبطها لاتقان تلاوة القرآن الكريم باعطاء الحروف حقَّها من حيث الإظهار، والإدغام، والقلب، والإخفاء، وهي الأحكام الأربعة التي تبنَّتها هذه الرسالة وعالجت موضوعها بكلِّ دقَّة وأمانة، من أجل الوصول إلى النُّطق بكلمات القران الكريم على وجه يكون مطابقا لنطق السَّلف الصَّالح في تلقِّيهم لكيفيَّاته المحدَّدة كابراً عن كابر إلى قارئه الأول رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن هنا كانت رغبتي في تحقيق هذه الرسالة ونشرها؛ لتعمَّ فائدتها ويكثر الانتفاع بها.

نسختا الرسالة

اعتمدت في تحقيق هذه الرسالة على نسختين خطِّيتين:

الأولى: نسخة جامعة الملك سعود في المملكة العربية السعودية، ضمن مجموع برقم

---

(٣٦) الضوء اللامع ٥/٣٦٠، وكشف الظنون: ٢/١٧١١ وسَمَّاه «مصطلح الإشارات في القراءات الزوائد الثلاثة عشر المروية عن الثقات»، وهدية العارفين: ١/٧٢٧ وسَمَّاه «مصطلح الإشارات في القراءات الزائدة المروية عن الثقات» وقد حقَّقه الأخ الشيخ عطية أحمد وحصل بتحقيقه على درجة الدكتوراه من الجامعة المستنصرية.

(٣٧) الأعلام: ٤/٣١١، وأشار إلى نسخة خطيَّة منه بالفاتيكان.

(٣٨) هي الرسالة التي نحققها ـ موضوع البحث ـ.

(٣٩) كشف الظنون ٢/٢٠٤١، وهو مختصر رسالته الكبرى المُسمَّاة: «تحفة الطلاب في العمل بربع الاسطرلاب»، وهدية العارفين ١/٧٢٧، ومعجم المؤلفين ٧/١٤٨.

(عام ٢٧٧٤/٢/٢/م) وتقع في ثماني صفحات (أربع ورقات) كتبت بخط نسخي واضح، وبحرف كبير جداً، ومسطرتها ١٤ سطراً في كل صفحة، ومقاسها ٢١ × ١٥,٨ سم، وقد كتبت بالمداد الأسود، وكتبت العنوانات بالأسود أيضاً وبحرف أوسع ولم يثبَت فيها تاريخ النسخ، ولعل التاريخ مدوّن في اخر المجموع. وقد حصلت على (مايكروفيلم) رقيقة لهذه النسخة، تفضّل مشكوراً بارسالها الأخ الاستاذ السيد صالح سليمان الحجي مسؤول قسم المخطوطات في الجامعة المذكورة فجزاه الله تعالى خير الجزاء. وقد سَمَّيتها (الأصل) وأشرت إلى ذلك في الهوامش.

الثانية: نسخة دار صدام للمخطوطات المحفوظة برقم

وتتكون هذه النسخة من خمس صفحات (ثلاث ورقات) ومسطرتها(١٩) سطراً في كلّ صفحة، وعدد كلمات السطر الواحد ما بين (٩ ـ ١١) كلمة، وخطها نسخي دقيق، كتبت بالمداد الأسود، وكتبت العنوانات بالحمرة، وفيها بعض الاختلافات عن نسخة الأصل، وقد أثبتّها بالهوامش. ورمزت لها بالحرف (د). ولم أحظ بتاريخ النسخ لهذا المجموع الخطي[40].

عملي في التَّحقيق:

١- نَظَّمت النَّصَّ المحقّق بما هو متعارف عليه من وضع النِّقاط، والفواصل، والأقواس، وثبَّت ما رأيته حَرِيّاً بالتَّثْبيت من الاختلاف بين النسختين.

٢- خَرَّجت القراءات القرانية الواردة في النَّصّ من أمهات كتب القراءات.

٣- عَرَّفت بالأعلام المذكورين في النَّصّ، وأحلت في تراجمهم على عدد من المصادر المهمة.

٤- وَثَّقت موضوعات الرسالة من عدد من المصادر المعنيّة بالموضوع، وبخاصة كتب القراءات والتجويد.

٥- وضعت أرقاماً لورقات مخطوطة الأصل داخل النَّص بين معقوفتين تسهيلاً لمن أراد الرجوع إليها.

(٤٠) لم أتمكن من الحصول على صورة لنسختي الرسالة أرفقهما مع التحقيق، وذلك لأن نسخة الأصل رقيقة (مايكروفيلم) ونسخة (د) غير متوافرة الآن في دار صدام للمخطوطات؛ للظروف الصعبة التي يَمُرُّ بها عراقنا العزيز.



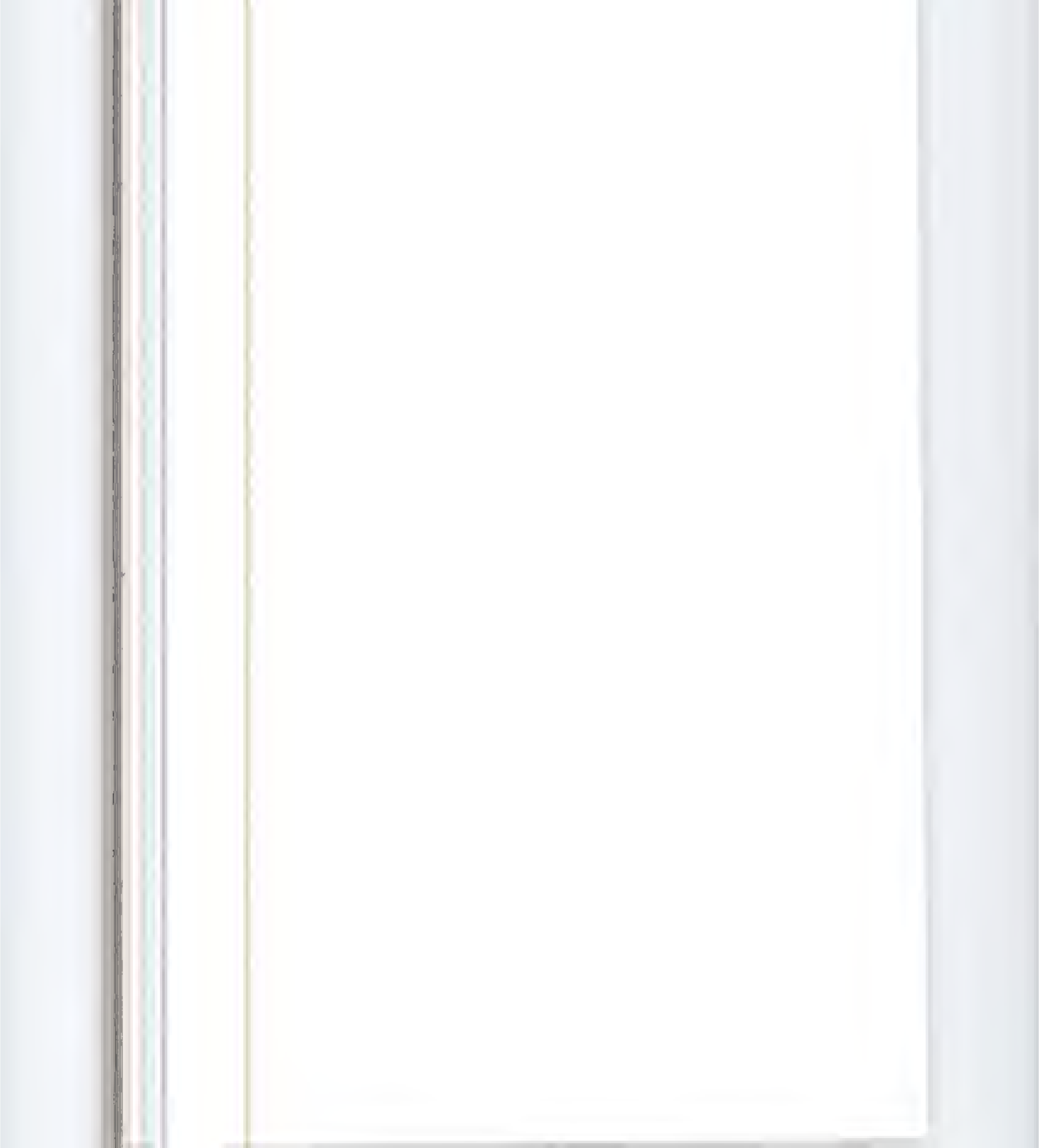
النَّصُّ المُحَقَّق لرسالة

نزهة المشتغلين
في أحكام النُّون السَّاكنة والتَّنوين

للشَّيخ نور الدِّين أبي البقاء

علي بن عثمان بن محمَد العُذْرِي آبن القاصح

رحمه اللّه تعالى



بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ [١ب]

قال الشَّيخُ أبو البَقَاء عَليُّ بن عُثمان بن محمّد بن أحمدابن القَاصِح العُذْرِيُّ [٤١]

الحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ العالمين، وصَلّى اللّهُ على سَيِّدنا محمّد خَاتم النَّبيِّين وعلى آله الطَّيِّبين الطَّاهِرين وَصَحْبه الرَّاشِدِين:

هذه مُقَدِّمَة سَمَّيتُها «نُزْهَة المُشْتَغِلين في أحكام النُّون السَّاكنة والتَّنْوين» وأختلاف أنواعها، ومَثَّلتُ لذلك ثَمانين مثَلاً، لكُلّ نَوْع مِثَال؛ لِيَقَع القَارئ على مَقْصُودِه، وَيَقِيْس كُلَّ مِثَالٍ على ما يَقَع من نَظَائِره في جميع القُرآن. فأقُولُ مُعْتَصِماً باللّه.

اعلم أنّ للنُّون السَّاكنةِ والتَّنوين عِنْدَ حُرُوف المعجم أربعةَ أحكامٍ [٤٢]

إظهارٌ، وإدغامٌ، وقَلْبٌ، وإخْفَاءٌ.

فالحُكْمُ الأوَّل: الإظْهارُ [٤٣]

وهو أنْ يَكُونا - يَعْنِي النُّون السَّاكنة والتَّنوين - مُظْهَرَيْن، وذلك عِنْدَ حُرُوف الحَلْق [٤٤] وهي سِتَّة، وقَدْ جَمَعْتُها في أوائِل هذه الكلمات وَهُنَّ نِصْفُ بَيْت من بَحْر الطَّويل [٢ أ]، فَقُلْتُ

* أَخِي هَاكَ عِلْماً حَازَهُ غَيْرُ خَاسِرِ [٤٥]

---

(٤١) جاءت مقدمة نسخة د على النحو الآتي: «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، هذه مقدمة للشيخ العلامة محمد ابن القاصح سميتها «نزهة المشتغلين...»

(٤٢) كتاب السبعة: ١٢٥، والرعاية: ٢٣٦، والكشف: ١/١٦١، والتحديد: ١١٣، والتيسير: ٤٥، والاقناع: ١/٢٤٦، والمفيد: ١١٠، والتمهيد: ١٦٥، والنشر: ٢/٢٢، وتحفة نجباء القصر: ٥١، وغيرها.

(٤٣) الاظهار: عبارة عن ضدّ الإدغام وهو أن يؤتى بالحرفين المُصَيَّرَيْن جسماً واحداً منطوقاً بكل واحد منهما على صورته، مُوفّىً جميع صفته، مخلصاً إلى كمال بنيته (مرشد القارئ: الورقة ١٣٣ ب، والتمهيد ٦٩).

(٤٤) في د: «أن يكونا مستظهرين عند حروف الحلق...».

(٤٥) وقد جمعها الإمام الشاطبي في أوائل هذه الكلمات:

* ألا هَاجَ حُكْمٌ عَمَّ خَاليه غُفَّلاَ* (اتحاف البررة: ٢٥)

وهي الهمْزة، والهَاء، والعيْن، والحاء، والغيْن، والخاء، سواء كانت هذه الحُروف مُتَّصلَة مع النُّون السَّاكنة[46] في كلمة، أم مُنْفَصلَة عنها في كلمةٍ أخرى. فالمُنْفصلة نحو:

﴿منْ آمن﴾[47]. وقُرِئ بحذْفِ الهَمْزَة وإلقاء حركتها على النُّون[48] و﴿منْ هاجر﴾[49] و﴿منْ عاقب﴾[50] و ﴿منْ حادَّ﴾[51] و﴿منْ غيركم﴾[52] و ﴿منْ خيل﴾[53]

والمُتَّصلَةُ نحو: ﴿ينْأوْنَ﴾[54] و﴿ينْهوْنَ﴾[55] و﴿أنْعمْتَ﴾[56] و﴿وانْحرْ﴾[57] و﴿فسَيُنْغِضُونَ﴾[58] و﴿والْمُنْخنِقَةُ﴾[59] وشِبْهُ ذلك.

والتَّنْوين نحو: ﴿عذابٌ أليمٌ﴾[60] و﴿جُرُفٍ هارٍ﴾[61] و﴿بُكْمٌ عُمْيٌ﴾[62] و﴿نارٌ حامِيةٌ﴾[63] و﴿قوْلاً غيْرَ﴾[64] و ﴿يوْمئذٍ خاشعةٌ﴾[65].

---

(٤٦) «الساكنة» ليس في د

(٤٧) سورة البقرة/ الآية ٦٢ ومواضع أخر

(٤٨) هي قراءة ورْش (الكشف: ١/٨٩، والإقناع: ١/٣٨٨، والنشر: ١/٤٠٨)

(٤٩) سورة الحشر/ الآية ٩

(٥٠) سورة الحج/ الآية ٦٠

(٥١) سورة المجادلة/ الآية ٢٢.

(٥٢) سورة المائدة/ الآية ١٠٦.

(٥٣) سورة الحشر/ الآية ٦

(٥٤) سورة الأنعام/ الآية ٢٦.

(٥٥) سورة آل عمران / الآية ١٠٤ ومواضع أخر.

(٥٦) سورة الفاتحة / الآية ٧ ومواضع أخر

(٥٧) سورة الكوثر / الآية ٢.

(٥٨) سورة الإسراء/ الآية ٥١.

(٥٩) سورة المائدة / الآية ٣.

(٦٠) سور البقرة/ الآية ١٠ موصع أخر.

(٦١) سورة التوبة/ الآية ١٠٩ .

(٦٢) سورة البقرة/ الآية ١٨، والآية ١٧١.

(٦٣) سورة القارعة/ الآية ١١

(٦٤) سورة البقرة/ الآية ٥٩، وسورة الأعراف/ الآية ١٦٢

(٦٥) سورة الغاشية/ الآية ٢.

وقُرِئ[66] بإخفاءِ النُّون السَّاكنة والتَّنوين عند الخَاء والغين المعجمتين[67] والمشهورُ هو الإِظْهَارُ[68].

الحُكْمُ الثَّاني: الإِدْغَام[69]

وهو أن يَكُونا ـ يعني النُّون السَّاكنةوالتَّنوين مُدْغَمَيْنِ[70] في ستَّةِ أحْرُف يَجْمَعهنْ قولك[٢ ب]: (يَرْمُلُون) وهي: اليَاء، والرَّاء، والمِيمْ، واللام، والوَاو، والنُّون. وذلك إذا كانت النُّون السَّاكنة والتَّنوين في كلمةٍ وأتى بَعْدَهُما حَرْفٌ من هذه الحُروفِ[71] في أوَّل كلمةٍ أخرى فَيُدْغَمان ـ يعني النُّون السَّاكنة والتَّنوين ـ[72] في اللام والرَّاء بلا غُنَّة[73] نحو . ﴿ولكن لا﴾[74] و ﴿هُدَى لِلْمُتَّقِيْنَ﴾[75] و ﴿منْ ربِّهِمْ﴾[76] و ﴿ثمرةٍ رِزْقاً﴾[77].

وقد رُوِي في الغُنَّة عند اللام والرَّاء رِوايات شَاذَّة يَطُول ذِكْرُها[78] ، والمُخْتَارُ عدمُ الغُنَّة عند القُرَّاء[79].

---

(٦٦) كتاب السبعة: ١٢٥ ـ ١٢٦، والإقناع ١/٢٥٤، والنشر: ٢/٢٢ ـ ٢٣، وإتحاف فضلاء البشر: ٣٢.

(٦٧) «المعجمتين» ليس في الأصل.

(٦٨) وعلّة الإظهار عند هذه الحروف أن النون والغنّة بعُد مخرجهما عن مخارج حروف الحلق، وإنما يقع الإدغام في أكثر الكلام لتقارب المخارج، فاذا تباعدت وجب الإظهار الذي هو الأصل: (الكشف: ١/١٦١، والتمهيد: ١٦٦).

(٦٩) الادغام هو عبارة عن خلط الحرفَين، وتصييرهما حرفاً واحداً مشدّداً يرتفع اللّسان عنه ارتفاعةً واحدة، ينظر (مرشد القارئ/ الورقة ١٣٣ أ ـ ب، والتمهيد: ٦٩، وتحفة نجباء العصر: ٥٥)

(٧٠) في د: «أن يكونا مدغمين في .....».

(٧١) «في» ليس في د

(٧٢) في د: «فيدغمان في اللام والرَّاء...».

(٧٣) الغُنّة: الصوت الزائد على جسم الميم، منبعث عن الخيشوم المركّب فوق غار الحلق الأعلى. وحرفا الغنة هما النون والميم الساكنان. ينظر (الرعاية: ٢٤٠، ومخارج الحروف وصفاتها: ٩٦، والتمهيد: ١٠٦)

(٧٤) سورة البقرة/ الآية ١٣.

(٧٥) سورة البقرة/ الاية ٢

(٧٦) سورة البقرة/ الاية ٥

(٧٧) سورة البقرة/ الاية ٢٥.

(٧٨) كتاب السبعة: ١٢٦، والكشف: ١/١٦٠ ـ ١٦٣، والإقناع: ١/٢٥٠ ـ ٢٥٢ والنشر: ٢/٢٣ ـ ٢٤.

(٧٩) «والمختار عدم الغنة عند القراء» ليس في د

وَيُدْغَمَان ـ يَعْنِي النُّون السَّاكنة والتَّنوين[٨٠] في الأَرْبعةِ البَاقِية بغُنَّةٍ، ففي المِيم، نحو **﴿مثلاً مَا بعوضةً﴾**[٨١] و **﴿ممَّنْ مَنع﴾**[٨٢].

وفي النُّون ، نحو: **﴿مِنْ نُورٍ﴾**[٨٣] و **﴿يَوْمَئذٍ نَاعِمَةٌ﴾**[٨٤]

وفي اليَاء، نحو: **﴿مَنْ يَقُولُ﴾**[٨٥] و **﴿وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ﴾**[٨٦]

وفي الوَاو، نحو: **﴿غِشَاوَةٌ ولَهُمْ﴾**[٨٧] و **﴿مِنْ وَالٍ﴾**[٨٨]

وَرَوى خَلَفٌ[٨٩] عن حَمْزَةَ[٩٠] إدْغَامَهما في اليَاءِ[٩١] والوَاوِ بغَيْرِ غُنَّةٍ، والمُختارُ[٩٢] الغُنَّة مع الإدغام[٩٣].

(٨٠) في د. «ويدغمان أيضاً في الأربعة....»

(٨١) سورة البقرة/ الاية٢٦.

(٨٢) سورة البقرة/ الاية ١١٤.

(٨٣) سورة النور/ الاية ٤٠.

(٨٤) سورة الغاشية/ الاية ٨

(٨٥) سورة البقرة/ الاية ٨

(٨٦) سورة البقرة/ الاية ١٩

(٨٧) سورة البقرة/ الاية ٧.

(٨٨) سورة الرعد/ الاية ١١.

(٨٩) هو الامام الجليل خلف بن هشام بن ثعلب (وقيل طالب) بن غُراب البغدادي المقرئ البَزّار، له اختيار في القراءة أقرأ به وخالف فيه حمزة الزيات، توفي سنة ٢٢٩هـ (المعارف: ٥٣١، ومعرفة القراء الكبار: ٢٠٨/١ ـ ٢١٠، وغاية النهاية ٢٧٢/١ ـ ٢٧٤، وطبقات المفسرين ١٦٣/١).

(٩٠) هو الامام الجليل ابو عمارة حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل التيمي الكوفي الزيات، أحد القراء السبعة توفي سنة ١٥٦هـ (الطبقات الكبرى ٣٨٥/٦، ومشاهير علماء الأمصار ١٦٨، وغاية النهاية ٢٦١/١ ـ ٢٦٣)

(٩١) «الياء» ليست في الأصل

(٩٢) «والمختار الغنة مع الادغام» ليس في د

(٩٣) كتاب السبعة ١٢٧، والكشف: ١٦٣/١ ـ ١٦٥، والإقناع ٢٤٩/١ ـ ٢٥٠، والمفيد ١١٣، والتمهيد ١٦٧ والنشر ٢٤/٢ ـ ٢٥، وتحفة نجباء العصر ٥٦

وأمّا إذا كانت النُّون السّاكنة مع اليَاء أو مع الوَاوِ في كلمةٍ[٣ أ] وَاحدةٍ ، فلا خِلافَ في إظْهَارِها، نحو: ﴿ٱلدُّنْيَا﴾[94] و ﴿صِنْوَانٌ﴾[95][96].

فَرْعٌ:

وأظْهرَ النُّون[97] من هجاء سيْن عِنْدَ المِيْم من ﴿طسم﴾ في أوّل الشُّعَراء[98] والقَصَص[99] حمْزة، وأدْغمَه الباقُون[100]

وأظْهَرَ ابنُ كَثِير[101]، وأبو عَمْرو[102]، وحَمْزَة، وحَفْص[103] وقَالون[104] النُّون[105] من هجاء ﴿يس﴾ عِنْدَ الواو من قولِه ـ تَعالى ـ[106] ﴿يس والقُرآن﴾[107] وكذلك[108] من هِجَاء

---

(٩٤) سورة البقرة/ الآية ٨٥ ومواضع أُخر.

(٩٥) سورة الرعد/ الآية٤.

(٩٦) قال ابن الجزري في (التمهيد ١٦٧) «ولا يجوز إدغام النون الساكنة في الواو والياء إذا اجتمعا في كلمة نحو ﴿دنيا﴾ و ﴿صنوان﴾ لئلا يشبه مضاعف الأصل نحو (صنْوان) و(ديّان)».

(٩٧) «وأظهر النون» ليس في الأصل.

(٩٨) سورة الشعراء/ الآية١.

(٩٩) سورة القصص/ الآية ١.

(١٠٠) كتاب السبعة ٤٧٠، والتيسير: ١٦٥، والكشف ٢/١٥٠، والاقناع ٢/٧١٦، والنشر ٢/١٩، وإتحاف فضلاء البشر ٣٣١.

(١٠١) هو الإمام أبو معبد عبد الله بن كثير بن المطلب الكناني المكيّ، إمام المكيين في القراءة، وأحد القراء السبعة توفي سنة ١٢٠ هـ (وفيات الأعيان: ٣/٤١ ـ ٤٢، وسير أعلام النبلاء ٥/٣١٨ ـ ٣٢٢، وغاية النهاية: ١/٤٤٣).

(١٠٢) هو الإمام أبو عمرو بن العلاء المازني البصري المقرئ النحوي، مقرئ أهل البصرة وأحد القراء السبعة توفي سنة ١٥٤هـ (التاريخ الكبير للبخاري ٩/٥٥ والفهرست لابن النديم ٣٠ ـ ٣١، والكامل لابن الأثير ٥/٣٨ ومعرفة القراء الكبار ١/١٠٠ ـ ١٠٥)

(١٠٣) هو الإمام أبو عمر حفص بن سليمان الأسدي الكوفي المقرئ، أحد راوييْ عاصم بن أبي النجود الكوفي وابن زوجة عاصم، توفي سنة ١٨٠هـ (الجرح والتعديل ٣/١٧٣ ـ ١٧٤، ومرآة الجنان ١/٣٧٨، وغاية النهاية ١/٢٥٤ ـ ٢٥٥).

(١٠٤) هو الإمام أبو موسى عيسى بن ميناء بن وردان الزُّرقي الملقب بقالون أحد راوييْ نافع بن عبد الرحمن الليثي، توفي سنة ٢٢٠ هـ (إرشاد الأريب: ٦/١٠٣ ـ ١٠٤، ومعرفة القراء الكبار ١/١٥٥ ـ ١٥٦، وغاية النهاية ١/٦١٥ ـ ٦١٦).

(١٠٥) «النون» ليس في د.

(١٠٦) في الأصل: من قوله تعالى من هجاء (يس) عند...

(١٠٧) سورة يس/ الآيتان ١، ٢.

(١٠٨) «وكذلك» ليس في د.

(نون) عِنْدَ الواو من قوله: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ﴾[109] وأدْغَمها الباقُون[110].

وعن وَرْش[111] وَجْهان[112] في النُّون مِنْ ﴿ن والقلم﴾ خَاصَّةً[113].

الحُكْمُ الثَّالث: القَلْبُ[114].

فَيُقْلَبَان ـ النُّون السَّاكنة والتَّنوين[115] ـ ميماً عِنْدَ حَرْفٍ وَاحدٍ وهو البَاء و سَوَاء اتَّصَلَتِ[116] النُّون السَّاكنة بالبَاء في كلمةٍ[117] أم انْفَصَلَتْ عَنْهَا في كلمةٍ أُخرى، نحو ﴿أَنۢبِئْهُم﴾[118] مُتَّصِلَة.

و ﴿مِنۢ بَعْدِ﴾[119] و ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ﴾[120] مُنْفَصِلة[121][122].

---

(١٠٩) سورة القلم/ الاية ١.

(١١٠) كتاب السبعة ٥٣٨، والحجة في القراءات لابن خالويه ٢٩٧، والمبسوط ٣١٠ ـ ٣١١، والتيسير ١٨٣ والاقناع ٢٤٥/١، والنشر ١٧/٢ ـ ١٨

(١١١) هو الإمام أبو سعيد عثمان بن سعيد المصري المقرئ الملقب بورْش وهو أحد راويَيْ نافع بن عبد الرحمن الليثي توفي سنة ١٩٧ هـ (إرشاد الأريب: ٣٣/٥ ـ ٣٥، وغاية النهاية ٥٠٢/١ ـ ٥٠٣، والتحفة اللطيفة ٣٨٣/٣)

(١١٢) انظر المصادر المدونة في الهامش رقم (١١٠)

(١١٣) وعلة الادغام قرب مخرج النون والتنوين من مخرج اللام والراء، لانهن من حروف طرف اللسان فتمكن الادغام وحسن لتقارب المخارج. وعلة الادغام في النون اجتماع المثلين والأول ساكن. وفي الواو والياء أن الغنة التي فيها أشبهت المدّ واللين اللذين فيهما فحسن الإدغام لهذه المشابهة وعلة الإدغام في الميم الاشتراك في الغنة فتقاربا بهذا فحسن الادغام (التمهيد ١٦٦ ـ ١٦٧)

(١١٤) القلب عبارة عن الحكم المشهور من الأحكام الأربعة المختصة بالنون الساكنة والتنوين وهو ابدالهما عند تلاقيهما الباء ميماً خالصة تعويضا صحيحاً لا يبقى للنون والتنوين أثر. ويتصرف القلب عبارة عن بعض احكام التسهيل (مرشد القارئ الورقة ١٣٣ ب ـ ١٣٤ أ، والتمهيد: ٧٠)

(١١٥) «النون الساكنة والتنوين» ليس في د.

(١١٦) في الأصل «انقلبت».

(١١٧) «في كلمة» ليس في الأصل

(١١٨) سورة البقرة/ الاية ٣٣.

(١١٩) سورة البقرة/ الاية ٢٧ ومواضع أخر

(١٢٠) سورة البقرة/ الاية ١٨ والآية ١٧١.

(١٢١) «منفصلة» ليس في د.

(١٢٢) وعلة القلب أن الميم مؤاخية للنون في الغنة والجهر، ومشاركة للباء في المخرج، فلما وقعت النون قبل الباء، ولم يكن إدغامها فيها لبُعد المخرجين ولا أن تكون ظاهرة لشبهها بأخت الباء وهي الميم، أبدلت منها لمؤاخاتها النون والباء. (التحديد ١١٧، والتمهيد ١٦٨)

الحُكْمُ الرَّابِع :الإخْفَاءُ

وهو حَالٌ بَيْنَ الإدْغَامِ والإظْهارِ، عَارٍ من التَّشْديد فَيُخْفَيَان ـ يَعْنِي النُّون السَّاكنة والتَّنوين[١٢٣] مع بَقَاءِ غُنَّتِهِمَا عَنْدَ بَاقِي حُروف المعجم[١٢٤] وهي خَمْسَةُ عَشر حَرْفاً : التَّاء، والثَّاء [٣ب]، والجِيم، والدَّال، والذَّال، والزَّاي، والسين، والشين، والصَّاد، والضَّاد، والطَّاء، والظَّاء، والفَاء، والقَاف، والكَاف.

وقَدْ جَمَعْتُها في أوَائل[١٢٥] هذا البيْتِ فَقُلْتُ:

تلاَ ثُمَّ جَا دُرٌّ ذَكَا زَادَ سَلْ شَـذَا

صَفَا ضَاعَ طَابَ ظَلَّ فِي قُرْبِ كَامِلٍ[١٢٦]

اعلم أنْ لاَخِلافَ بَيْنَ القُرَّاءِ أجمعين في إخْفاء النُّون السَّاكنة بهنَّ في كلمةٍ أم انْفَصَلَتْ عَنْهنَّ في كلمةٍ أخرى، فالإخْفَاءُ عِنْدَ التَّاء، نحو: ﴿**منْ تحتِها الأنهارُ**﴾[١٢٧] و ﴿**تَنْتَهُوا**﴾[١٢٨] و﴿**جَنَّاتٌ تَجْرِي**﴾[١٢٩].

وعِنْدَ الثَّاء، نحو. ﴿**منْ ثمرةٍ**﴾[١٣٠] و ﴿**منْثُوراً**﴾[١٣١] و﴿**جميعاً ثُمَّ**﴾[١٣٢].

---

(١٢٣) «يعني النون الساكنة والتنوين» ليس في د.

(١٢٤) ينظر مرشدالقارئ الورقة ١٣٢ ب، والتمهيد ٦٩ـ ٧٠.

(١٢٥) في د: «أول».

(١٢٦) وتجمع أيضاً في أوائل كلمات البيت الآتي كما ذكره ابن الجزري في التمهيد: ١٦٨

صِفْ ذَا ثَنَا جُودٍ شَخْصٍ قَدْ سَمَا كَرَما ●●● ضَعْ ظَالمًا زِد تُقًى دُمْ طَالباً فَتَرَى

(١٢٧) سورة البقرة/ الآية ٢٥ ومواضع أخر.

(١٢٨) سورة الأنفال/ الآية ١٩، وسورة يس/ الآية ١٨.

(١٢٩) سورة البقرة/ الآية ٢٥ ومواضع أخر.

(١٣٠) سورة البقرة/ الآية ٢٥.

(١٣١) سورة الفرقان/ الآية ٢٣.

(١٣٢) سورة البقرة/ الآية ٢٩ ومواضع أخر.

وعنْد الجيم، نحو ﴿إنْ جاءكُمْ﴾[١٣٣] و﴿أنْجيْناكُمْ﴾[١٣٤] و﴿شيئاً جنّات﴾[١٣٥]

وعِنْدَ الدّال، نحو: ﴿مِنْ دابَّةٍ﴾[١٣٦] و﴿أنْداداً﴾[١٣٧]

و﴿قنْوانٌ دانيةٌ﴾[١٣٨]

وعنْد الذّال، نحو و﴿مِنْ ذلك﴾[١٣٩]. و﴿منذرٌ﴾[١٤٠]. و﴿سراعاً ذلك﴾[١٤١]

وعِنْدَ الزّاي، نحو: و﴿فإنْ زلَلْتُمْ﴾[١٤٢]. و﴿أنزلنا﴾[١٤٣].

[٤ أ] و﴿يومئذ زُرْقاً﴾[١٤٤].

وعنْدَ السّين، نحو ﴿أنْ سلامٌ﴾[١٤٥] و﴿منْسأتهُ﴾[١٤٦] و﴿عظيمٌ سمّاعون﴾[١٤٧].

وعِنْد الشّين، نحو ﴿مَنْ شاء﴾[١٤٨] و﴿يُنَشّؤا﴾[١٤٩] و﴿عليمٌ شرع﴾[١٥٠]

---

(١٣٣) سورة الحجرات/ الاية ٦

(١٣٤) سورة الأعراف/ الاية ١٤١

(١٣٥) سورة مريم/ الاية ٦٠ والاية ٦١

(١٣٦) سورة الأنعام/ الاية ٣٨

(١٣٧) سورة البقرة/الاية ٢٢

(١٣٨) سورة الأنعام/ الاية ٩٩

(١٣٩) سورة الفرقان/ الاية ١٠.

(١٤٠) سورة الرعد/ الاية مواضع أخر

(١٤١) سورة ق/ الاية ٤٤

(١٤٢) سورة البقرة/ الاية ٢٠٩

(١٤٣) سورة البقرة/ الاية ٩٩ ومواضع أخر

(١٤٤) سورة طه/ الاية ١٠٢

(١٤٥) سورة الأعراف/ الاية ٤٦

(١٤٦) سورة سبأ/ الاية ١٤

(١٤٧) سورة المائدة/ الايتان ٤١، ٤٢.

(١٤٨) سورة الكهف/ الاية ٢٩

(١٤٩) سورة الزخرف/ الاية ١٨.

(١٥٠) سورة الشورى/ الايتان ١٢ ، ١٣.

وعِنْد الصَّاد، نحو: ﴿أنْ صدُّوكُمْ﴾[151] و﴿ينْصُرْكُمْ﴾[152] و﴿رِيحاً صَرْصراً﴾[153].

وعند الضَّاد، نحو ﴿إنْ ضللْتُ﴾[154] و﴿منْضُودٍ﴾[155] و﴿قوْماً ضالِّين﴾[156].

وعِنْدَ الطَّاء، نحو: ﴿وَإنْ طَائِفَتَانِ منْ﴾[157]

و﴿ينْطقُون﴾[158] و﴿قوْماً طاغين﴾[159].

وعِنْدَ الظَّاء، نحو: ﴿إنْ ظَنَّا﴾[160] و﴿يَنْظُرُونَ﴾[161]

و﴿قوْمٍ ظلمُوا﴾[162].

وعِنْدَ الفَاءِ نَحْو ﴿وإنْ فاتكُمْ﴾[163] و﴿انفرُوا﴾[164] و﴿عُمْىٌ فهُمْ﴾[165].

وعِنْدَ القاف، نحو ﴿ولئنْ قلْت﴾[166] و﴿ينْقلِبُون﴾[167] ﴿وشيءٍ قديرٌ﴾[168].

---

(١٥١) سورة المائدة/ الآية ٢.

(١٥٢) سورة آل عمران/ الآية ١٦٠.

(١٥٣) سورة فصلت/ الآية ١٦

(١٥٤) سورة سبأ/ الآية ٥٠.

(١٥٥) سورة هود/ الآية ٨٢.

(١٥٦) سورة المؤمنون/ الآية ١٠٦، وفي نسخة الأصل (قوم ضالين)

(١٥٧) سورة الحجرات/ الآية ٩.

(١٥٨) سورة الأنبياء/ الآية ٦٣، وفي نسخة الأصل (ينطلقون).

(١٥٩) سورة الصافات/ الآية ٣٠.

(١٦٠) سورة البقرة/ الآية ٢٣٠.

(١٦١) سورة البقرة/ الاية ٢١٠

(١٦٢) سورة آل عمران/ الاية ١١٧.

(١٦٣) سورة الممتحنة/ الآية ١١.

(١٦٤) سورة النساء/ الاية ٧١.

(١٦٥) سورة البقرة/ الآية ١٨.

(١٦٦) سورة هود/ الآية ٧.

(١٦٧) سورة الشعراء/ الآية ٢٢٧.

(١٦٨) سورة البقرة/ الآية ٢٠.

وعِنْدَ الكاف، نحو ﴿مِنْ كان﴾[169] و ﴿ينْكُثُون﴾[170] و ﴿عادَ كفرُوا﴾[171][172].

[٤ ب] وإذا تأمَّلْتَ هذه الأمْثلة وَجَدْتَ منها عشرين مِثالاً للإظْهارِ، واثني عَشر للإدغام، وثلاثةً للقَلْبِ، وخمسةً وأربعين للإخْفَاءِ، فذلك ثَمانُونَ مِثالاً.

واللّهُ أعلم.

والحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ العَالَمِينَ،[173] وصَلَّى اللّهُ على سَيِّدِنا محمَّدٍ والِهِ وسَلَّم.

---

(١٦٩) سورة البقرة/ الآية ٩٧ ومواضع أخر.

(١٧٠) سورة الأعراف/ الآية ١٣٥.

(١٧١) سورة هود/ الاية ٦٠.

(١٧٢) وعلّة إخفاء النون الساكنة والتنوين، ان النّون قد صار لها مخرجان: مخرج لها، ومخرج لغنّتها، فاتسعت في المخرج فأحاطت عند اتساعها بحروف الفم فشاركها بالإحاطة فخفيت عندها. (الرعاية: ٢٤١، والتمهيد: ١٧١).

(١٧٣) جاءت خاتمة نسخة د على النحو الآتي: «وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، عدد معلوماته ومداد كلماته كلما ذكره الذاكرون وغفل عنه الغافلون آمين آمين آمين».

قال الشيخ ابو البقا علي بن عثمن بن محمد احمد ابن القاصح
العذري الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا
محمد خاتم النبيين وعلى اله الطيبين الطاهرين وصحبه
الراشدين **هذه مقدمة** سميتها بهد
المستفيدين في احكام النون الساكنة والتنوين
واحدا في انواعها ومثلت لذلك ثمانين مثالا لكل
نوع مثال ليتبع القارئ على مقصوده وبينت كل مثال
على ما يتبع من نظائره في جميع القرآن فاقول
معتصما بالله **اعلم** ان النون الساكنة والتنوين
عند حروف المعجم اربعة احكام **اظهار وادغام**
وقلب واخفا فالحكم الاول
الاظهار وهو ان يكونا بعد النون الساكنة والتنوين
مظهرين وذلك عند حروف الحلق وهي ستة وقد جمعتها
في اوايل هذه الكلمات ونظمت بيت من بحر الطويل

الورقة الأولى من نسخة جامعة الملك سعود

ويومئذ زرقا وعند السين نحو ان سلام ومنسأته
وعظيم سماعون وعند الشين نحو من شاء وينشؤا عليهم
شيء وعند الصاد نحو ان صدوكم وينصركم وريحا
صرصرا وعند الضاد نحو ان ضللت ومنضود وقوم
ضالين وعند الطاء نحو ان طائفتان من
وينطلقون وقوما طاغين وعند الظاء نحو ان
ظلمنا وينظرون وقوم ظلموا وعند الفاء نحو وان فاتكم
وانفروا ومن فوقهم وعند القاف نحو ولئن قلت
وينقلبون وشيء قدير وعند الكاف
نحو من كان وينكثون وعادا كفروا واذا تأملت هذه
الأمثلة وجدت منها عشرين مثالا للإظهار
واثني عشر للإدغام وثلاثة للقلب وخمسة وأربعين
للإخفاء فلذلك ثمانون مثالا والله أعلم والحمد
لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

الورقة الأخيرة من نسخة جامعة الملك سعود

قائمة المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم

٢- إتحاف البررة بالمتون العشرة ـ في القراءات والرسم والاي والتجويد ـ للشيخ علي محمد الضباع مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م

٣- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر ـ للامام أحمد بن محمد الدمياطي الشهير بالبناء (ت ١١١٧هـ) تحـ: علي محمد الضباع ـ القاهرة ـ ١٣٥٩ هـ.

٤- ارشاد الأريب إلى معرفة الأديب ـ معجم الأدباء ـ لياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ) ـ القاهرة ـ مطبوعات دار المأمون أحمد بن فريد الرفاعي ـ ١٩٣٦م ـ ١٩٣٨م.

٥- الأعلام ـ قاموس تراجم ـ لخير الدين الزركلي (ت ١٩٧٦م) بيروت ـ دار العلم للملايين ـ ١٩٧٩م

٦- الإقناع في القراءات السبع ـ لأبي جعفر أحمد بن علي الأنصاري ابن الباذش (ت ٥٤٠هـ) تح د. عبد المجيد قطاش ـ دمشق ـ ١٤٠٣ هـ.

٧- إنباء الغمر بأبناء العمر ـ لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) الهند ـ دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر أباد الدكن ـ ١٩٦٧ ـ ١٩٧٦ م.

٨- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ـ إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي (ت ١٣٣٩ هـ) اسلامبول ـ ١٣٦٤ هـ =١٩٤٥٩م

٩- بغية الوعاه في طبقات اللغويين والنحاة ـ لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ) تحـ: محمد أبو الفضل ابراهيم ـ القاهرة ـ مطبعة عيسى البابي ـ ١٣٨٣ هـ = ١٩٦٤ م.

١٠- تاريخ الأدب العربي ـ لكارل بروكلمان (الطبعة الألمانية) ليدن ـ مطابع بريل ـ ١٩٤٩ م.

١١- التاريخ الكبير للبخاري ـ للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ) تركيا ـ المكتبة الاسلامية ـ (لا ـ ت).

١٢- التحديد في الإتقان والتجويد ـ لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني الأندلسي (ت ٤٤٤ هـ) تحـ د. غانم قدوري حمد ـ بغداد ـ دار الأنبار ـ ١٤٠٧ هـ =١٩٨٨ م.

١٣- التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة ـ لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢ هـ) القاهرة ـ مطبعة السنة المحمدية ـ ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٧ م.

١٤- تحفة نجباء العصر في أحكام النون الساكنة والتنوين والمد والقصر ـ لشيخ الاسلام زكريا بن محمد الأنصاري الشافعي (ت ٩٢٦ هـ) تحـ د. محيي هلال السرحان ـ مفصلة من مجلة كلية الشريعة ـ العدد التاسع ١٩٨٦م.

١٥- التمهيد في علم التجويد ـ لشمس الدين أبي الخير محمد بن محمد ابن الجزري (ت ٨٣٣ هـ) تحـ د. غانم قدوري حمد ـ بيروت ـ مؤسسة الرسالة ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦م.

١٦- التيسير في القراءات السبع ـ لأبي عمرو الداني (ت ٤٤٤ هـ) تحـ ك. اوتوبرتزل، اسلامبول ـ ١٩٣٠م

١٧- الجرح والتعديل ـ لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد الرازي (ت ٣٢٧ هـ) الهند ـ دائرة المعارف العثمانية ـ ١٣٢٦ هـ.

١٨- الحجة في القراءات السبع ـ لأبي عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه (ت ٣٧٠ هـ) تحـ د: عبد العال سالم مكرم ـ بيروت ـ دار الشروق ـ ١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧م.

١٩- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - لابن حجر العسقلاني - تحـ: أحمد سيد جاد الحق - القاهرة - مطبعة المدني - ١٩٦٦م.

٢٠- ذيل العبر في خَبَر من عبر - لشمس الدين محمد بن علي بن الحسن الحسيني (ت ٧٦٥ هـ) تحـ: محمد رشاد عبد المطلب - الكويت - ١٩٧٠م.

٢١- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة لمكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧ هـ) - تحـ د: أحمد فرحات - دمشق - دار المعارف للطباعة - ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣م.

٢٢- السلوك لمعرفة دول الملوك - لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) تحـ د: سعيد عبد الفتاح عاشور - القاهرة - دار الكتب المصرية - ١٩٧٠)

٢٣- سير أعلام النبلاء - لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) الجزء الخامس - تحـ الشيخ شعيب الارناؤوط - بيروت - مؤسسة الرسالة - ١٤٠١ هـ = ١٩٨١م.

٢٤- الصلة - لأبي القاسم خلف بن عبد الملك المعروف بابن بشكوال الأندلسي (ت ٥٧٨ هـ) القاهرة - الدار المصرية للتأليف والترجمة - ١٩٦٦م.

٢٥- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع - لشمس الدين السخاوي (ت ٩٠٢ هـ) نشر مكتبة حسام الدين القدسي - القاهرة - ١٣٥٣ هـ.

٢٦- الطبقات الكبرى - لمحمد بن سعد كاتب الواقدي (ت ٢٣٠ هـ) بيروت - دار صادر ودار بيروت - ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧م

٢٧- طبقات المفسرين - محمد بن علي بن أحمد الداودي (ت ٩٤٥ هـ) تحـ: علي محمد عمر - مصر - مطبعة الاستقلال - ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢م.

٢٨- غاية النهاية في طبقات القراء - لشمس الدين ابن الجزري (ت ٨٣٣ هـ) نشره ج. برجستراسر - القاهرة - ١٣٥١ هـ = ١٩٣٢م.

٢٩- الفهرست - لأبي الفرج محمد بن إسحاق الوراق المعروف بالنديم (ت نحو ٤٠٠ هـ) تحـ: رضا تجدد - ١٣٩١ هـ = ١٩٧١م.

٣٠- الكامل في التاريخ - لعز الدين علي بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) بيروت - دار صادر - ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٥م.

٣١- كتاب السبعة في القراءات - لأبي بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي (ت ٣٢٤ هـ) تحـ د: شوقي ضيف - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٢م.

٣٢- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة (ت ١٠٦٧ هـ) الطبعة الثالثة - ١٣٨٧ هـ = ١٩٤٧م.

٣٣- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها - لمكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧ هـ) تحـ د: محيي الدين رمضان - ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤م.

٣٤- لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ - لتقي الدين محمد بن محمد بن فهد الهاشمي المكي (ت ٨٧١ هـ) نشره محمد أمين دمج - بيروت - دار إحياء التراث العربي (لا . ت).

٣٥- المبسوط في القراءات العشر - لأبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران الأصبهاني (ت ٣٨١ هـ) تحـ: سبيع حمزة حاكمي - دار القبلة جدة، ومؤسسة علوم القرآن - بيروت - ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨م.

٣٦- مخارج الحروف وصفاتها ـ للامام أبي الأصبغ عبد العزيز علي السماتي الاندلسي المعروف بابن الطحان (ت بعد ٥٦٠ هـ) تحـ د: محمد يعقوب تركستاني ـ بيروت ـ ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤م.

٣٧- مراة الحنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان ـ لأبي محمد عبيد الله بن أسعد اليافعي (ت ٧٦٨ هـ) بيروت ـ مؤسسة الأعلمي ـ ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠م.

٣٨- مرشد القارئ إلى تحقيق معالم المقارئ ـ لأبي الأصبغ عبد العزيز بن علي السماتي الأندلسي (ت مع ٥٦٠ هـ) نسخة مصورة عن مخطوطة مكتبة جستربيتي ـ دبلن ـ الرقم (٣٩٢٥/٤).

٣٩- مشاهير علماء الأمصار ـ لمحمد بن حبّان البستي (ت ٣٥٤ هـ) عني بتصحيحه م فلايشهمر ـ القاهرة ـ لجنة التأليف والترجمة ـ ١٣٧٩ هـ = ١٩٥٩م.

٤٠- المعارف ـ لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ) تحـ ثروة عكاشة ـ القاهرة ـ وزارة الثقافة ـ ذخائر العرب ـ ١٩٦٠م.

٤١- معجم المؤلفين ـ تراجم مصنفي الكتب ـ لعمر رضا كحالة ـ دمشق ـ مطبعة الترقي ـ ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٧م.

٤٢- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار ـ لشمس الدين الذهبي ـ تحـ د بشار عواد معروف وشعيب الارناؤوط وصالح مهدي عباس ـ بيروت ـ مؤسسة الرسالة ـ ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤م.

٤٣- المفيد في شرح عمدة المجيد في النظم والتجويد ـ لبدر الدين الحسن بن قاسم بن عبد الله المرادي (ت ٧٤٩ هـ) تحـ د: علي حسين البواب ـ الأردن ـ الزرقاء ـ مكتبة المنار ـ ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧م.

٤٤- منتخب معجم شيوخ ابن رافع ـ لتقي الدين محمد بن رافع السَّلاَّمي (ت ٧٧٤ هـ) نسخة خطية في مكتبة الاوقاف المركزية ببغداد رقم ٢٣٥ وقد حققته وأشرت الى أرقام التراجم فيه.

٤٥- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار ـ لتقي الدين المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) مصر ـ بولاق ـ ١٢٧٠ هـ = ١٨٥٣م

٤٦- النشر في القراءات العشر ـ لشمس الدين ابن الجزري (ت ٨٣٣ هـ) صححه وراجعه علي محمد الضباع ـ بيروت ـ دار الفكر (لا . ت).

٤٧- هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ـ لاسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩هـ) الطبعة الثالثة ـ ١٣٨٧هـ = ١٩٦٧م.

٤٨- الوافي بالوفيات ـ لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤ هـ) تحقيق جماعة من العلماء العرب والمستشرقين ـ منشورات فرانز شتايز بفيسبادن ـ ١٣٨١ هـ = ١٩٦١م وما بعدها.

٤٩- الوفيات ـ لتقي الدين محمد بن رافع السَّلاَّمي (ت ٧٧٤ هـ) تحـ صالح مهدي عباس، بيروت ـ مؤسسة الرسالة ـ ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢م.

٥٠- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ـ لشمس الدين محمد بن أحمد ابن خلكان (ت ٦٨١هـ) تحـ د إحسان عباس، بيروت ـ دار الثقافة ـ ١٩٦٨م.

Abstract

"Nuzhatu Al-mushtaghileen fi Ahkaam Al-nuun Al-saakinah Wa Al-Tanween"

Dr. Saleh Mahdi Al-Khudhayri

This study is a new edition of a manuscript focusing on rules of Qur'anic recitation, and is entitled "Nuzhatu Al-mushtaghileen fi Ahkaam Al-nuun Al-saakinah Wa Al - Tanween" by Ibn Al-Qusih (died 801 H). It tackles four principles of Qur'anic recitation: ithhaar (articulation), idhgaam (assimilation), qalb (inversion) and ixfaa (concealment).

The researcher has consulted two versions of the manuscript: the first taken from king Saud University library in Saudi Arabia and comprises four chapters, and the second was taken from Saddam's manuscript library and comprises three chapters

In his study, the researcher highlighted the manuscript author's biography, his research interests, tutors, disciples, his works and scholarly standing.

The researcher has also ensured the correctness of text investigating and correct ways of recitation of Qur'anic suras as well as identifying scholars of Qur'anic recitation.

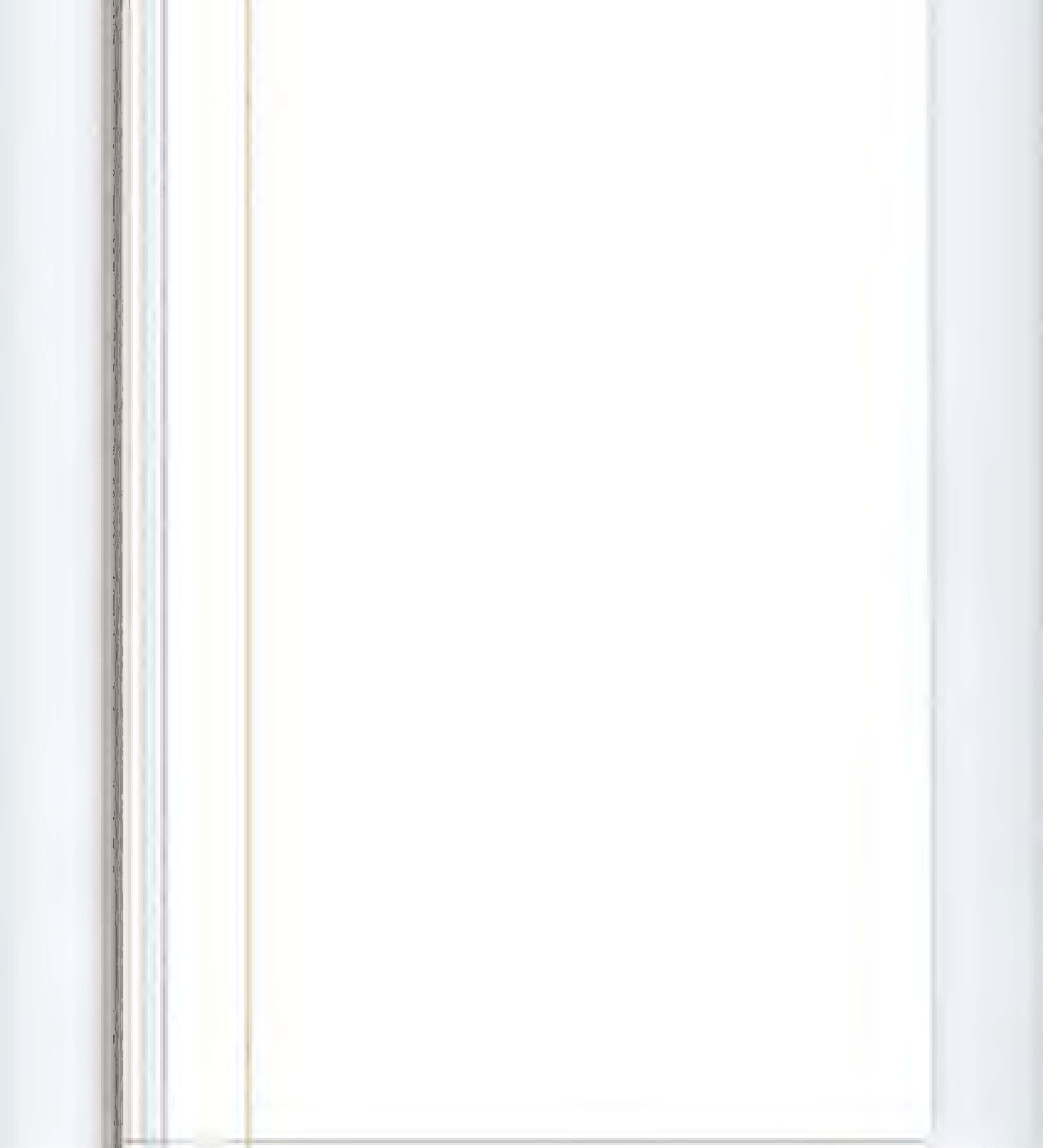
Finally, Quranic examples have been analyzed and classified, and were found to be about 800 examples and were distributed as follows: 20 rules for idhgaam (assimilation) 3 for qalb (inversion) and finally 45 for ixfa (concealment)

دور الإشارة في التوضيح والبيان في ضوء الحديث النبوي

«دراسة دلالية»

الدكتور: السيد عبد السميع حسونة*

* أستاذ البلاغة المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية



ملخص البحث

تناولت في هذا البحث (بلاغة الإشارة في ضوء الحديث النبوي) ودورها في تصوير المعنى المراد إلى المخاطب، وذلك من خلال دراسة نظرية لظاهرة الإشارة في الدراسات البلاغية القديمة وفي الدراسات الأسلوبية الحديثة، وأثبت البحث أن أول من لفت النظر إلى «الإشارة» عبقري العربية «الجاحظ»، وأن الدراسات الغربية جاءت مشابهة لما أثبته الجاحظ نظرياً وتطبيقاً؛ لتؤكد أن الألفاظ ليست هي الوسيلة الوحيدة التي يستعملها المتكلم للتواصل مع غيره، وأن هناك أنماطا غير لفظية تصاحبها مثل الإشارات الجسمية ونحوها.

وكشف البحث ـ كذلك ـ عن دلالة الإشارة عند الرسول ﷺ وأنها لم تأت في الحديث الشريف مجرد وسيلة للتفاهم ونقل الأفكار فقط، وإنما كانت وسيلة لنقل العواطف والانفعالات، وتشكيل الصور الفنية الرائعة، وأن الإشارة في الحديث النبوي جزء لا يتجزأ من نسيج النص في البيان النبوي.

المقدمة

ليست الألفاظ النظام الوحيد الذي يستعمله الإنسان لتلقي أفكار الآخرين ومشاعرهم، أو نقلها إليهم، فهناك وسائل كثيرة غير لفظية تقوم بوظيفة التواصل، من أبرزها الإشارات والحركات الجسمية، التي تصاحب الكلام. وكما أن الكلام يرتبط باللفظ فهو كذلك يرتبط بالإشارة والحركة، ولا يتم بمعزل عنها فنحن إذا أردنا أن نتواصل مع غيرنا، فليس هناك سوى وسيلتين لإتمام هذا التواصل: إحداهما لفظية، والأخرى غير لفظية.

وإن المتأمل لعملية التواصل يرى بشكل واضح مدى الترابط الوثيق بين هاتين الوسيلتين فالمتكلم إذا نطق متوعِّدا، أو مهدِّدا، لا يقف بلا حراك، وإنما يصحب كلامه حركات كأن يقطِّب ما بين حاجبيه، ويضم إصبعه السبابة مع الإبهام على شكل دائرة، ويلوِّح بيده في الهواء، وإذا نطق متعجِّبا أو مندهشا قلب كفَّيه، ويومئ ويلمح برأسه رافضا أوموافقا، ويفتح ويزم شفتيه حزنا وفرحا، ويرمز ويغمز بعينه حبا وفرحا.

وقد تعجز الكلمات أحيانا عن أداء دورها في التبليغ فتأتي الإشارة لجبر هذا النقص وفي أحيان أخرى كثيرة تنوب الإشارة عن الكلمات، وتقوم بدور ربما يكون أبلغ منها، ولهذا قيل: «رُبَّ إشارة أبلغ من عبارة» و«رُبَّ لحظ أتمُّ من لفظ»، إذ غالبا ما تكون الإشارة صادقة، لا خداع فيها ولا تضليل، فمن أخفى مشاعره بالكلمات فضحته الإشارات «والصب تفضحه عيونه».

وهذا النظام المرني الفاضح الذي يصاحب «النظام الصوتي» هو ما أصبح الآن يعرف بـ «علم الحركة الجسمية» أو «علم الكينات» أو «السيمولوجيا» أو «السيميائيات»، وغيرها من المسميات الأسلوبية الحديثة.

ويرى بعض الباحثين المحدثين أن «لغة الإشارة» هي أصل اللغة المنطوقة، وسابقة عليها، وأن هذه اللغة تشتمل على سبعين ألف إشارة مميزة تؤديها تعبيرات الوجه وأوضاع الجسم وإشارات الرأس وحركاته واليدين والأصابع[1].... ونحوها.

(١) انظر: مجلة العربي ـ العدد: ٣٥٧ ـ أغسطس سنة ١٩٨٨م مقال بعنوان: «الاتصال اللغوي عن طريق الحلد» أحمد مختار عمر.

وذهب آخرون إلى أن نسبة ما تحمله الألفاظ في الحوار المباشر من معان لا تزيد على خمس وثلاثين بالمائة من مجموع حوار بين شخصين بل هناك من بالغ في تحديد هذا الثقل للوسائل غير اللفظية فرفع نسبتها إلى ثلاث وتسعين بالمائة من التأثير الكلي للرسالة(٢).

وهذه الأمور مجتمعة ليست جديدة على بلاغتنا العربية التي لا تزال في حاجة إلى قراءات جديدة في ضوء الإنجازات الأسلوبية الحديثة، لتأصيل وتجلية الجوانب البلاغية التي تحتاج منا إلى جمع أجزائها، ولمّ شعثها، وإن كان دراسة هذه الظاهرة في البلاغة النبوية لم تحظ باهتمام البلاغيين حتى الآن، بل إن المكتبة العربية ـ على حسب تقديري ـ تكاد تخلو من مثل هذه الدراسات، باستثناء دراستين جادتين في مجال اللغة، إحداهما للدكتورة فاطمة محجوب بعنوان. «علم اللغة والحركات الجسمية» والأخرى للدكتور: كريم زكي حسام الدين بعنوان. «الإشارات الجسمية»، ولا أنكر أنني أفدت من هاتين الدراستين اللتين جاءتا بمثابة الشرارة أو الطلقة الأولى في ميلاد هذا البحث.

ويقع البحث في مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة، أما المقدمة فكشفت فيها موضوع البحث وخطته، والمنهج المتبع في الدراسة، وخصصت التمهيد لتناول مدلول الإشارة في المعاجم العربية، وفي القرآن الكريم. أما المبحث الأول فتناول الإشارة في البلاغة العربية، وأكد الباحث أن الجاحظ أول من لفت النظر إليها، ثم تحول بها قدامة بن جعفر تحولا يجعلها مجرد لمحة دالة، ونسج نسجه البلاغيون من بعده من غير إضافة تذكر، باستثناء ابن رشيق في بعض ملحوظاته، وابن أبي الأصبع، وابن حُجةَ الحموي (ت٨٣٧هـ)، الذين رفعوا عنها إصرها، وعادوا بها عودا حميدا إلى ما كانت عليه عند الجاحظ.

وتناول المبحث الثاني الظاهرة في الدراسات الإسلوبية الحديثة وبين البحث أن الغربيين عرفوا الظاهرة منذ عهد مبكر في الخطابة والرقص والتمثيل، لكن دراستها الجادة جاءت متأخرة، قياسا على وجودها في البلاغة العربية، وأن الوجود الحقيقي لها عند الأوربيين جاء على يد العالم الأمريكي «بيردوسل» سنة ١٩٥٢م.

وعالج المبحث الثالث مدلول الإشارة عند الرسول ﷺ وأنها قد أدَّت دورها في

---

(٢) انظر: الإشارات الجسمية ص٣٢.د. كريم زكي حسام الدين. ط: الأنجلو المصرية.

التواصل بينه ﷺ وبين المخاطبين، وخصصت المبحث الرابع والأخير لدور الإشارات النبوية في التصوير الفني والتشخيص الحسي.

وبهذا المحور الأخير تكتمل جوانب البحث، الذي استخدمت فيه المنهج الوصفي النقدي التحليلي الانتقائي.

وأخيراً جاء دور الخاتمة التي اشتملت على أهم ما توصل إليه البحث من نتائج، وما قدمه من مقترحات، ولا أدعي أن البحث في الإشارة النبوية قد أُحكم غلقه، فهي مجرد محاولة. فإن كان قد حالفها التوفيق، فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وإن لم يكن، فحسبي أني حاولت جاهدا أن أقول شيئا في هذه الظاهرة.

ولله الأمرُ من قبلُ ومن بعدَ... وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

التمهيد

تحرير المصطلح في المعاجم العربية:

نحاول في هذا التمهيد أن نتتبع كلمة «شار» في أثناء سيرها في المعاجم العربية، حتى نقف بها عند المعالم الرئيسة، والدلالة الاصطلاحية لمفهومها، ووضعها العلمي الأخير، ويقتضي منا ذلك تمثل معاني لفظة «شار» وتجسيد دلالتها لغة، أن نلتمس أصول حروفها، وصيغ اشتقاقها.

وردت صيغةُ الفعل الماضي الثلاثي للمادة أجوف، عينه في الماضي «ألف»، وفي المضارع «واو» شار العسل يشوره شوراً وشياراً أو شيارة، ومشاراً ومشارة استخرجه من الوقبة واجتباه. قال أبو عبيد. شرتُ العسل واشترتُه. اجتنبته وأخذتُه من موضعه، وقالوا شار الدابة، يشورها شوراً إذا عرضها لتباع. والشارة عند العرب والشورة. الهيئة واللباس، وفي الحديث أن رجلاً أتاه وعليه شارة حسنة.

فالإشارةُ - إذن - في معناها اللغوي لا تخرج عن معاني عرض الشيء وإظهاره، والايماء إليه، وهي دلالة ظاهرة سطحية، ولهذا قالوا رجل حسن الشارة، حلو الإشارة، وفلان صيِّر شيِّر: حسن الصورة والشارة.

وتتطور مادة «شور» إلى دلالة أعمق تعتمد على ما في النفس فتعبِّر عنها، وتحكي باطنها عن طريق الإشارة، كما جاء في حديث إسلام عمرو بن العاص «فدخل أبو هريرة فتشايره الناس «أي اشتهروه بأبصارهم. وترتقي الإشارة من الصبر إلى الإصبع التي تحكي بإشارتها، وتعبِّر بحركتها فأسموها «المشيرة»، قالوا الإصبع السبابة، وأومأ إليه بالمشيرة.[٣]

---

(٣) ينظر لسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروز ابادي، وأساس البلاغة للزمخشري مادة شور، وكتاب «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي، مادة «شرو»، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، مادة «شور» ٢/٥٠٨

ويقترب هذا المعنى من الاصطلاح البلاغي، وبناءً عليه يظهر مصطلح الإشارة الذي يدل على الكلام، قالت العرب أشار الرجل يشير إشارة، إذا أومأ بيديه، وشور إليه بيده أشار، وفي الحديث أنه ﷺ كان يشير في الصلاة أي يومئ باليد والرأس، أي يأمر وينهى بالإشارة.

ومنه قوله ﷺ للذي كان يشير بإصبعه في الدعاء أحدٌ أحدٌ ، ومنه الحديث كان إذا أشار بكفه أشار بها كلها، أراد أن إشاراته كلها مختلفة، فما كان منها في ذكر التوحيد والتشهد، فإنه كان يشير بالمسبِّحة وحدها، وما كان في غير ذلك كان يشير بكفه كلها ليكون بين الإشارتين فرق، ومنه وإذا تحدث اتصل بها، أي وصل حديثه بإشارة تؤكده

وتنص المعاجم العربية على أن «الايماء» يعني «الإشارة» بأعضاء الجسم مثل الرأس والكف والعين والحاجب، قال الشاعر:

أومتْ بكفيها من الهودج ... لولاك هذا العام لم أحجُج

فالايماء هنا ـ يرتبط بإشارة الرأس خاصة، قال الليث تقول العرب أومأ برأسه اي قال لا.

وقال ثعلبة:

نسرُّ الهوى إلا بإشارة حاجب ... هناك وإلا أن تشير الأصابعُ

ومن صور الإشارة كذلك ـ الرمز والوحي والومض، قال الشاعر:

ترى عينها عيني فتعرفُ وحيها ... وتعرفُ عيني ما به الوحي يرجعُ[٦]

ومن معانيها أيضاً ـ الومض ـ جاء في الحديث هلا أومضت إليّ يا رسول الله، ومن ذلك قول عمر بن أبي ربيعة:

ولما التقينا «بالثنية» أومضت ... مخافة عين الكاشح المتنمِّم[٥]

---

(٤) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده تحقيق يحيى الخشاب وعبد الوهاب سيد عوض الله ٨١/٨ ـ ٨٢ ط معهد المخطوطات العربية ١٩٩٦م، والصحاح للجوهري، وتحديد صحاح الجوهري إعداد وتصنيف نديم مرعشلي مادة سر

(٥) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ص ١٨٠.

(٦) انظر: لسان العرب وتاج العروس للزبيدي، مادة: رمز، والبيان والتبيين للجاحظ، تحقيق أ. عبد السلام هارون ٣٤٧/٣ ، وديوان عمر بن أبي ربيعة، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب ص: ١٨٠.

وإن المتأمل للشعر العربي ليجد المصطلح يتردد كثيراً على ألسنة الشعراء مرتبطاً بدلالة التعبير بأعضاء الجسم مثل الكف والحاجب، قال الفرزدق:

إذا قيل أيُّ الناس شرُّ قبيلةٍ   أشارت كليبٌ بالأكُفِّ الأصابعُ

وذلك كله يؤكد أصالة مصطلح الإشارة في معاجمنا العربية، وأنه من أكثر الألفاظ استعمالاً للتعبير عن التواصل الجسمي، للتأثير في المتلقي.

مدلول الإشارة بين يدي القرآن الكريم:

لم يتلق الباحث لفظ «الإشارة» في القرآن الكريم صريحاً إلاّ في موضع واحد، في سورة مريم، وذلك في قوله تعالى ﴿فأشارتْ إليْه، قَالُوا كيْف نُكلّمُ منْ كان في المهْد صبيًا﴾[7]. يقول أبو حيّان «... الإشارة معروفة تكون باليد والعين والثوب والرأس والفم، و«أشار» ألفه منقلبة عن «ياء» يقال. تشايرنا الهلال للمفاعلة، وتشايرنا. تبادلنا الإشارة، وقال كثير:

فقلتُ وفي الأحشاء داء مخامرُ   ألا حبذا يا «عزّ» ذاك التشاير[8]

وكان الداعي إلى الإشارة هو التزام مريم عليها السلام ـ بالأمر الصادر إليها من اللّه تعالى ـ قوله ﴿فإمّا ترينّ من البشر أحداً فقولي إنّي نذرت للرحمن صوماً فلنْ أُكلّم اليوْم إنْسيًا﴾(9)، والتزمت مريم عليها السلام ما أُمرت به من ترك الكلام، فأشارت إشارة مبهمة اكتفوا بها عن معاودة سؤالها، وإن كانوا أنكروا عليها ما أشارت به.[10]

ولم يرد في هذه الآية أنها نطقت بـ ﴿إني نذرت للرحمن صوماً﴾، وإنما ورد أنها أشارت، فيقوى بهذا من قال إن أمرها بـ «قولي» إنما أريد به «الإشارة»، ويرى أنها لمّا أشارت إلى الطفل قالوا. استخفافها بنا أشد علينا من زناها، ثم قالوا لها على جهة التقرير: ﴿كَيْفَ نُكَلّمُ مَنْ كَانَ فِي المَهْدِ صَبِياً﴾.[11]

---

(٧) سورة مريم، آية: ٢٩.

(٨) البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٦/١٧٠.

(٩) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني ١٢/١٤٤.

(١٠) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/٤٢٧٣ ـ ط: دار الغد العربي.

(١١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/٧٦١.

ففهمهم الاستهزاء من إشارتها دليل على أن للإشارة دلالات تفهم منها، ولذلك يصيف القرطبي بقوله «الإشارة بمنزلة الكلام، وتفهم ما يفهم القول، وكيف لا؟ وقد أخبر الله تعالى عن مريم فقال: «فأشارت إليه»، وفهم القوم مقصودها وغرضها، فقالوا كيف نكلم.[12]

وجاء ذكر «الإشارة» مرة أخرى في القرآن الكريم في صورة «الرمز» على لسان زكريا ـ عليه السلام ـ في قوله تعالى ﴿قال ربِّ اجعلْ لي آيةً، قال آيتُك ألاّ تُكلّم النّاس ثلاثة أيّام إلاّ رَمْزاً﴾[13]

إلا رمزاً» أي إشارة بيد أو رأس أو غيرهما، يقول الرازي فإن قيل الرمز ليس من جنس الكلام، فكيف استثني منه؟ قلنا لما أدى ما هو مقصود من الكلام سمي كلاماً، ويجوز أيضاً أن يكون استثناءً منقطعاً، فأما إن حملنا «الرمز» على الكلام الخفي فإن الإشكال زائل، ومن أطلق الكلام في اللغة على الإشارة الدالة على نفس المشير فلا يبعد أن يكون هذا استثناء متصلاً، ولذلك أنشدوا:

كلّمته بجفون غير ناطقةٍ ... فكان من ردّه ما قال حاجبُهُ[14]

وقال ابن حجر: فاستثنى الرمز من الكلام فدل على أن له حكمه.[15]

ويؤكد القرطبي هذا الرأي، فيقول في تفسيره. «في هذه الآية دليل على أن الإشارة تنزل منزلة الكلام، وذلك موجود في كثير من السنة، وأكد الإشارات ما حكم به النبي ﷺ من أمر السوداء حين قال لها «وأين الله؟» فأشارت برأسها إلى السماء، فقال اعتقها فإنها مؤمنة، فأجاز الإسلام بالإشارة الذي هو أصل الديانة الذي يحرز الدم والمال، وتُستحق به الجنة وينجي من النار، وحكم بإيمانها كما يحكم بنطق من يقول ذلك، فيجب أن تكون الإشارة عاملة في سائر الديانة، وهو قول عامة الفقهاء»[16]

---

(١٢) الكشاف للزمخشري ٣٦١/١ ط. دار التراث العربي

(١٣) آل عمران /٤١ .

(١٤) التفسير الكبير للرازي ط: دار الفكر بيروت، ٢٠٤/٨.

(١٥) فتح الباري ١٤٤/١٣.

(١٦) الجامع لأحكام القرآن ١٤٣/٢.

ويأتي مدلول الإشارة في القرآن الكريم بلفظ «الوحي»، وذلك في قوله تعالى: ﴿فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا﴾.[17] وأصل «الوحي» في اللغة الإعلام والإبلاغ في خفاء... ومنه قولهم أوحيت إليه أن ائتني أي: أشرت[18] ومعنى الآية: أي: خرج زكريا ـ عليه السلام ـ من مصلاه على الناس يأمرهم بالصلاة إشارة، «وأوحى إليهم» أي أشار، ذكره الزمخشري عن مجاهد، ويشهد له «إلا رمزاً»، والرمز لا يكون كناية للكلام.[19]

وذكر قدامة «... ومن الوحي الإشارة باليد والغمز بالحاجب، والإيماء بالعين، كما قال الشاعر:

وتوحي إليك باللحاظ سلامها ... مخافة واشٍ حاضر ورقيب[20]

ومن خلال التتبع الدقيق لمصطلح الإشارة في القران الكريم لاحظنا أن رأي المفسرين ينعقد على أن الإشارة بمنزلة الكلام، وتفهم ما يفهمه القول، وأن من صورها «الرمز» والوحي والإيماء. فالإشارة ـ إذن ـ في معناها اللغوي في معاجمنا العربية هي نفسها في مدلول القرآن الكريم، ولا يمكن أن تتضح لنا معالم المصطلح إلاّ أن نتتبعه في المصادر البلاغية.

المبحث الأول

تطور هذه الإشارة في المصادر البلاغية:

لقد فطن بلاغيو العرب القدماء مبكراً إلى ظاهرة الإشارة، ويعد الجاحظ أول من لفت الأنظار إليها، وحدّد حدودها، وفصّل أنواعها من خلال إدراكه العميق لوسائل البيان التي عددها في خمس وسائل في قوله. «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ

---

(١٧) سورة مريم، آية: ١١.

(١٨) انظر: لسان العرب مادة «وحى».

(١٩) انظر: البحر المحيط ١٧٦/٦، والكشاف ٧/٢، والجامع لأحكام القرآن ٤٢٥٧/٦، والتفسير الكبير ٤١٣/٢.

(٢٠) نقد النثر لقدامة بن جعفر، تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي، ط: دار الكتب المصرية ١٩٣٣، ص: ٥٤.

خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة»[21] ومن خلال ترتيب الجاحظ لوسائل البيان نلحظ أنه يقدم اللفظ على غيره من بقية الوسائل الأخرى المعينة للفظ في تصوير المعنى المراد، ومن أهمها الإشارة، يقول الجاحظ «والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه. وما أكثر ما تنوب عن اللفظ...»[22]

ويشترط الجاحظ لبلاغة المعنى توافق الإشارة واللفظ معاً، وعدم تنافرهما يقول «وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كانت أنفع وأنجع»[23] وإذا كان الجاحظ قد جعل الإشارة قسيمة للفظ فإنه في موضع آخر يجعلها تتقدم عليه، أو تنوب عنه يقول «وما أكثر ما تنوب عن اللفظ»[24]. ويقدر ـ كذلك ـ أهمية الدور الذي تؤديه الإشارة وأنها أبعد بلاغاً من الصوت، يقول «ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت، فهذا أيضاً باب تتقدم فيه»[25].

وهذا يعني أن الإشارة عند الجاحظ تنقسم قسمين أحدهما الذي يكون الغرض منه تأكيد الكلام، أو زيادته وضوحاً، وهي هنا قسيمة اللفظ، ومعينة له، ومترجمة عنه والآخر الحركات الجسمية التي تحل محل الكلام في مواقف بعينها، وتكون بديلا عنه «وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تغني عن الخط». ويرى علم الحركة الجسمية الحديث أن الحركة من هذا النوع تحددها عادة ثقافة الشعب وتقاليده، ومن ثم فإن فهم دلالاتها يكون قاصراً على شعب أو شعوب بعينها.[26]

ويزيد الجاحظ عملية البيان وضوحاً، لافتاً النظر إلى الدور الذي تؤديه الإشارة في عملية الاتصال في قوله. «وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق

(٢١) البيان والتبيين ١/٧٦ والحيوان بتحقيق فوزي عطوي. ط بيروت سنة ١٩٨٢م ١/٣٩

(٢٢) البيان والتبيين ١/٧٧.

(٢٣) نفسه ١/٧٥.

(٢٤) نفسه ١/٧٨.

(٢٥) نفسه ١/٧٨.

(٢٦) البيان والتبيين: ١/٧٩، والحيوان: ١/٤١ وعلم الحركات الجسمية ص ١٦٢.

كبير، ومعونة حاضرة في أمور يسترها بعض الناس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس»[٢٧]، ويؤكد في موضع أخر افتقار بيان اللسان إلى الإشارة قائلاً: « ولا بد لبيان اللسان من أمور منها إشارة اليد»، ولولا الإشارة لما فهموا معنى خاص الخاص، ولجهلوا هذا الباب البتة، وقال الشاعر في دلالات الإشارة:

أشارتْ بطَرْفِ العيْنِ خِيفة أهْلِهَا   إشارة مذعُورٍ ولم تتكلَّم

فأيقنتُ أنَّ الطَّرف قد قال مرحبًا   وأهلاً وسَهلاً بالحبيب المتيَّم

وقول الشاعر:

فالعين تنطق والأفواه صامتة   حتَّى ترَى من ضمير القلب تبْياناً [٢٨]

ولم يكتف الجاحظ ببيان الدور الوظيفي المتميز للإشارة في عملية التواصل، بل يجعلها علامة من علامات البلاغة قائلاً: «قيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة».[٢٩]

ويحدد الجاحظ أعضاء الإشارة الجسمية بقوله: «فأما الإشارة فباليد والرأس والعين وبالحاجب والمنكب»[٣٠]، ويميز بين الإشارات القريبة والبعيدة بقوله: «فأما الإشارة فأقرب المفهوم منها رفع الحواجب، وكسر الأجفان، ولي الشفاه، وتحريك الأعناق، وقبض جلدة الوجه، وأبعدها أن تلوي بثوب على مقطع جبل تجاه عين الناظر».[٣١]

ولا يقتصر مفهوم الإشارة لدى الجاحظ على حركة أعضاء الجسم، ولكنه يمتد إلى استعمال بعض الأدوات التي يحملها المتكلم، ويفصل ذلك في أكثر من موضع بقوله: «ومن شأن المتكلمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحواجبهم، فإذا أشاروا بالعصيِّ، فكأنهم قد وصلوا بأيديهم أيديا أخر... كما يذكر أن حمل العصا والمخصرة دليل على التأهب للخطبة، وتهيؤ للإطناب والإطالة، وذكر قول عبد الملك بن مروان.

(٢٧) البيان والتبيين: ١/٧٩.

(٢٨) البيان والتبيين: ١/٧٩.

(٢٩) نفسه: ١/٧٨، ٧٩.

(٣٠) الحيوان: ١/٣٩.

(٣١) الحيوان: ١/٣٩.

لو ألقيت الخيزرانة من يدي لذهب شطر كلامي، وأراد معاوية حص سحبان وائل على الكلام فلم ينطق حى أتوه بمخصرة، ومن ذلك قول الشاعر:

يُصيبُون فصل القول في كلّ خُطْبَةٍ إذا وصلُوا أيْمانَهُم بالمخاصِر

ونلاحظ هنا أن المتكلم قد يستعمل إلى جانب أعضائه الجسمية ما يستعمله من أدوات وأشياء، تكون امتدادا لجوارحه، يتوسل بها في تشكيل «إشاراته» للتعبير عما يريد. وهو الشيء نفسه الذي لا يزال يستخدمه مشاهير خطباء العصر.[٣٢]

وقد يلجأ المتكلم إلى نوع اخر من «الإشارات الجسمية»، التي تعتمد على استعمال ما يرتديه هو أو غيره من الثياب، وما أشبهها ويتخذها وسيلة للتواصل، وها هو ذا الجاحظ يبين ذلك في قوله «وأن الإشارة ـ أيضاً ـ تكون بالثوب وبالسيف، وقد يتهدد رافع السيف والسوط، فيكون ذلك زاجراً مانعاً رادعاً، ويكون وعيداً وتحذيراً، وعلى ذلك المعنى اشار النساء بالمالي[٣٣]، وهن قيام في المناحات، وعلى ذلك المثال ضربن الصدور بالنعال[٣٤]

ومن هذا القبيل ما ذكره أبو حيان التوحيدي من أن رجلاً مر بأبي الحارث جمين، فسلّم عليه بسوطه، فلم يرد عليه، فقيل له، فقال في ذلك إنه سلم عليّ ايماء فرددته عليه بالضمير[٣٥]

وعرّج الجاحظ على المغنين، وذكر أنهم لو منعوا الحركة في كلامهم لذهب ثلثه يقول «والمغنّي قد يوقع بالقضيب على أوزان الأغاني والمتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه، ولو قبضت يده ومنعت حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه[٣٦] ومن ذلك قول العباس بن أحنف:

فقلتُ لها يا «فوزُ» هل إليكمُ سبيلٌ فقالت بالإشارة: أبْشِرِ[٣٧]

(٣٢) فن الخطابة لديل كارينجي، ترجمة رمزي يس وعزت فهيم. ط: دار الفكر ١٩٨٥م. ص ١٦٦ وما بعدها.

(٣٣) جمع مئلاة وهي خرقة تمسكها المرأة عند النوح.

(٣٤) البيان والتبيين: ١/ ١٧، ١١١.

(٣٥) البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي ١/ ٢١٩.

(٣٦) البيان والتبيين: ١/ ١١٩، ٣/ ١١٧.

(٣٧) ديوان العباس بن أحنف ١١٩.

وهكذا يرى الجاحظ أن حسن «الإشارة» باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان، مع الذي يكون مع الإشارة من الدل والشكل والتفتل والتثني وادعاء الشهوة[٣٨].

ويرد الجاحظ على من عد «الإشارة» نوعاً من العجز عن امتلاك ناصية الألفاظ، وعيباً وخروجاً عن دائرة البيان الراقي، وأشار إلى رأي أبي شمر ـ أحد أئمة القدرية المرجئة ـ الذي كان يعارض استعمال المتكلم للإشارة، ويتهم مستعملها بالعجز عن التعبير يقول: «وكان أبو شمر إذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه، ولم يقلب عينيه، ولم يحرك رأسه، حتى كأن كلامه إنما يخرج من صدع صخرة، وكان يقضي على صاحب الإشارة بالافتقار إلى ذلك، وبالعجز عن بلوغ إرادته، وكان يقول: ليس من حق المنطق أن تستعين عليه بغيره، حتى كلمه إبراهيم بن سيّار النظّام عند أيوب بن جعفر، فاضطره بالحجة، وبالزيادة في المسألة حتى حرك يديه، وحلّ حبوته، وحبا إليه حتى أخذ بيديه»[٣٩].

ويضيف الجاحظ بهذا الملمح حقيقة جديدة تتصل بالجانب النفسي من الإشارة، وهي تلك الإشارة التي تصدر عن المتكلم في موقف المواجهة، حيث تكون النفس مفعمة بالانفعال، وتكون الإشارة عندئذ تنفسياً عن التوتر الداخلي الناشئ عن شدة الانفعال.

وهذا ما نبه إليه الجاحظ حين احتدم النقاش بين أبي شمر وإبراهيم بن سيّار النظّام، وأخذ إبراهيم ينازع أبا شمر منازعة الأكفاء، ويجاذبه مجاذبة الخصوم، يحدث عند أبي شمر ذلك التوتر الداخلي والانفعال الناجمان عن المواجهة، مما حدا به إلى التخلي عن مبدئه الخاص بعدم الاستعانة بالإشارة، فنجده قد حرك يديه، وحل حبوته، وحبا إلى إبراهيم حتى أخذ بيديه، وهو الذي كان إذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه، ولم يقلب عينيه، ولم يحرك رأسه حتى كأن كلامه إنما يخرج من صدع صخرة.

ولقد أثبتت الدراسات النفسية الحديثة ارتباط التعبيرات الجسمية بعواطف الإنسان ومشاعره وانفعالاته، في مجال الرد ـ كذلك ـ على من زعم من العلماء المعاصرين أن الإكثار من استخدام الحركة الجسمية أثناء الكلام ينم عن فقر في الإلمام بمفردات اللغة، فيستعين المتكلم بالحركة الجسمية[٤٠].

---

(٣٨) البيان والتبيين ١/٧٨، /٧٩ ـ دل المرأة: عرلها وعنحها، والتفتل: الاحتيال، والتثني: التكسر في المشي.

(٣٩) البيان والتبيين للجاحظ ١/٩١.

(٤٠) انظر: الإشارات الجسمية، د. كريم حسان الدين/ ٤٦، ودراسات في علم اللغة، د. فاطمة محجوب / ١٠٥، ١٠٦.

ومن خلال هذا العرض الموجز لظاهرة الإشارة عند الجاحظ يتبين لنا أنه كان رائداً من رواد البلاغة العربية في اهتمامه بالإشارة، غير أنه خلف من بعده بلاغيون لم يتوقفوا طويلاً أمام تلك المساهمات البناءة، واضطرب المصطلح على أيديهم، وكنا نتوقع منهم بلورة الفكرة، وبسطها بدلاً من الدوران حولها من بعيد، ومن أولئك الذين تاهت «الإشارة» على أيديهم «قدامة بن جعفر»، و«ابن رشيق»، و«ابن أبي الأصبع»، و«ابن حجة الحموي» وغيرهم كثير تحولوا بها عن مجراها الصحيح.

أما الإشارة عند قدامة فقد عدها نوعاً من أنواع ائتلاف اللفظ مع المعنى، وعرّفها بقوله «أن يكون اللفظ القليل مشتملاً على معان كثيرة بإيماء إليها، أو لمحة تدل عليها»[41] ودار في هذا الفلك معظم البلاغيين العرب، وأدخلوا كل ما استعذب من الشعر، وكل ما لطف ودق معناه في باب الإشارة كما فعل الكلاعي والعسكري والباقلاني وابن سنان الخفاجي، حتى عبد القاهر الجرجاني، وهو من هو لم يتنبه إلى الإشارة كما ذكرها الجاحظ وسبح في التيار نفسه[42]، ولم يخرج المتأخرون عما ذكره قدامة عن الإشارة بل أرجعوها إليه وذكروا أنها من مستخرجاته[43] ولم يشذ أحد سوى ابن رشيق الذي خلط في بداية حديثه بين دلالة الصورة البيانية والإشارة كما فعل قدامة غير أنه في نهاية كلامه عنها تنبه إلى حقيقتها وذلك في معرض رده على من زعم أن الإشارة معيبة كأنها حشو واستعانة على الكلام نحو قول أبي نواس:

قال إبراهيمُ بالمَا ل ـ كذا ـ غَرباً وشَرقاً

فزعموا أن قوله (كذا) حشو وعجز عن اللفظ الدال على الإشارة وينتصر ابن رشيق لأبي نواس ولدلالة الإشارة فيقول «ولم يأت بها أبو نواس حشواً، ولكن شطارة وعبثا

---

(٤١) نقد الشعر لقدامة بن جعفر، ص: ١٥٥ تحقيق: بونيباكر ـ ط: لندن ١٩٥٦م.

(٤٢) انظر: إحكام صنعة الكلام للكلاعي الإشبيلي تحقيق، د. محمد رضوان الداية ـ ط بيروت ١٩٦٦م. ص ٨٩، والصناعتين لأبي هلال العسكري ـ دار إحياء الكتب المصرية ١٩٥٢م ص ٣٤٨ وإعجاز القرآن للباقلاني ـ تحقيق السيد أحمد صقر ـ دار المعارف بمصر ١٣٦ ـ وسر الفصاحة لابن سنان الخفاجي ـ تحقيق عبد المتعال الصعيدي ـ القاهرة ١٩٥٣م ص ٢٤٣ ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني تحقيق د. محمد رضوان الداية ط دار المكتبة ـ سوريا ص ٢٣٧.

(٤٣) انظر: نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري ٧٠/١٤٠، وعروس الأفراح للسبكي ط: القاهرة سنة ١٩٣٧ والمنزع البديع في تجنيس أساليب البديع للسجلماسي.

بالكلام، وإن شئت قلت. بيانا وتثقيفاً، كما قال رسول اللّه ﷺ لعبد اللّه بن عمر بن العاص» رضي اللّه عنهما وكيف بك إذا بقيت في حثالة من الناس قد مرجت عهودهم وأماناتهم، واختلفوا فكانوا هكذا؟ وشبك بين أصابع يديه «ولا أحد أفصح من رسول اللّه ﷺ ولا أبعد كلاما منه من الحشو والتكلف».[44]

وبهذا الكلام يرفع ابن رشيق عن دلالة الإشارة إصرها، ويحررها من اضطرابها، ويبرز أهميتها في تشكيل المعنى، وأنها تجمع بين المعاني ما لا يكاد اللفظ يقوم به، ويذكر ابن رشيق «أن معاوية أقام الخطباء لبيعة ولده يزيد، فقام رجل من ذي الكلاع فقال: هذا أمير المؤمنين، وأشار بيده إلى معاوية، فإن مات فهذا.. وأشار بيده إلى يزيد، فمن أبى فهذا، وأشار إلى السيف، ثم قال:

مـعـاويـةُ الخليـفـة لا نُـمـاري   فـإن يـهـلـكْ فـسـائـسُـنـا يـزيـدُ

فـمـنْ غـلَـب الشَّـقـاءُ عـلـيـه جـهْـلاً   تـحـكَّـم في مـفـارقـه الـحـديـدُ»[45]

ثم يتابع ابن رشيق كلامه زيادة في تأكيد تراجعه عن كلامه الأول، يقول: «وقد جاء أبو نواس بإشارات أخر لم تجر العادة بمثلها، وذلك أن الأمين ابن زبيدة قال له مرة. هل تصنع شعراً لا قافية له؟ قال: نعم. وصنع من فوره ارتجالا:

ولقد قلتُ للمليحة قُولي   مِنْ بعيدٍ لِمَنْ يُحِبُّكِ   «إشَارَةُ قُبْلَة»

فأشارتْ بمعصم ثُم قالت   من بعيدٍ خلافَ قولي   «إشارَةَ لا.. لا»

فتنفَّستُ ساعةً ثُمّ إنِّي   قُلْتُ للبغِل عندَ ذلكَ   «إشارَةَ امشِ»

فتعجب جميع من حضر المجلس من اهتدائه، وحسن تأتيه، وأعطاه الأمين صلة شريفة»[46].

---

(٤٤) العمدة في محاسن الشعر وادابه لابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي بالقاهرة، سنة ١٩٣٤، ص: ٢٧١.

(٤٥) السابق نفسه: ٣١٠.

(٤٦) نفسه.

ولا شك أن تعبير أبي نواس جاء قمة في البيان لأنه لو عبّر عن إشارته بلفظ لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة.

وابن رشيق بهذا الاستشهاد الدقيق يهتدي إلى حقيقة المصطلح، وأن الإشارة تؤخذ من حركة اليد، سواء صاحبت اللفظ أم استقلت عنه، وهو بذلك يفسح الطريق أمام من جاء بعده ليأخذ دوره في تطوير مصطلح الإشارة ومن هؤلاء:

ابن أبي الاصبع:

الذي عقد لناباباً للإشارة يمثل مرحلة من مراحل تطور المصطلح على يديه، إذ يعلق على وصف هند بن أبي هالة لرسول الله ﷺ بقوله: «فوصفه ببلاغة اليد، كما وصفه ببلاغة اللسان، يعني أنه يشير بيده في الموضع الذي تكون فيه الإشارة أولى من العبارة، وهذا حذق بمواضع المخاطبات.. وينتقل ابن أبي الاصبع إلى شرح كلام الواصف لرسول الله ﷺ ويختم شرحه بقوله «فأعلمنا هذا الوصّاف أنه ﷺ كان سهل الإشارة، كما كان سهل العبارة»[47].

ومما ينبغي الإشارة إليه أن «ابن أبي الاصبع» فرّق بين الوحي (الإشارة) والرمز والإيماء بقوله «إن المتكلم في باب الوحي والإشارة، لا يودع كلامه شيئا يستدل منه على ما أخفاه الوحي والإشارة أخفى من خفاء الرمز والإيماء، وهو أظهر من باب الرمز»[48] ومع هذه الإضافات المضيئة لابن أبي الاصبع في قدرة الإشارة على حمل المعاني، وتكوين الدلالات، إلاّ أنه في استشهاده جاء مبعداً عما ذكر وتتطور دلالة الإشارة على يده

ابن حُجة الحموي:

الذي علل لتسمية المصطلح بهذا الاسم في قوله «إنه إشارة المتكلم الى المعاني الكثيرة بلفظ يشبَه لقلته واختصاره بإشارة اليد، فإن المشير بيده يشير دفعة واحدة إلى أشياء لو عبّر عنها بلفظ لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة».

(٤٧) تحرير التحبير لابن أبي الإصبع، تحقيق د. حفني شرف، ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص: ٢٠٠، ٢٠١

(٤٨) بديع القرآن لابن أبي الإصبع، تحقيق د. حفني شرف، ط: دار نهضة مصر ص ٢٢٦.

ويشترط ابن حجة لصحة دلالة الإشارة بقوله: «ولا بد في الإشارة من اعتبار صحة الدلالة، وحسن البيان مع الاختصار، لأن المشير بيده إن لم يفهم المشار إليه معناه، فإشارته معدودة من العبث». وذكر أن من الإشارة ما يوصف بالسهولة، ومنها غير ذلك، فقال: «وكان ﷺ سهل الإشارة كما كان سهل العبارة، وهذا ضرب من البلاغة يمتدح به... ثم ينتقل فيقسم الإشارة قسمين: قسم «للسان وقسم لليد»[٤٩].

وبالرغم من تطور مصطلح الإشارة على يد ابن حجة في المجال النظري، غير أنه عند التطبيق يجري مجرى «قدامة بن جعفر»، ومما يؤسف له أننا لم نجد له شاهداً واحداً لقسمه الآخر والأهم للإشارة باليد.

وإذا كان البلاغيون المتأخرون قد أسهبوا في التنظير لمصطلح الإشارة، وقصّروا عند التطبيق، فقد تناول الأدباء هذا المصطلح، وخصّوه بمزيد من العناية والاهتمام في شواهدهم الشعرية، وعلى رأسهم «الأصفهاني»:

الذي فطن إلى دور الإشارات الجسمية في التواصل بين المحبّين، وبصفة خاصة إشارات العين،والحواجب والفم والبنان، ومن ذلك قول الشاعر:

وإذا التقينـــا والعُيـوُنُ رَوامقٌ ... صَمَت اللّسانُ وطرْفُها يتكلّمُ

ويقول آخر: **إشـارةُ أفواهٍ وغمـزُ حواجـبٍ ... وتكسيرُ أجفـانٍ وكفٌ تُسلّمُ**

ويقول ثالث: **بَنَـانٌ قَـدْ تُشـيرُ إلى بنَـانِ ... تجاوبتاأجفان ومايتكلّمان**[٥٠]

ولعل حديث «الأصفهاني» عن الإشارات والحركات والهيئات الجسمية للعاشقين، يقودنا إلى مصدر آخر يعالج عاطفة الحب، ويشير إلى لغة المحبين التي تعتمد اعتماداً كبيراً على الإشارات والحركات الجسمية، وهو «طوق الحمامة» لابن حزم:

ويفطن ابن حزم إلى دور الإشارات الجسمية في التواصل بين العاشقين فيقول. «إن

(٤٩) انظر خزانة الأدب وغاية الأرب لابن حجة الحموي، دار القاموس الحديث للطباعة والنشر، بيروت، ص ٣٥٧ وما بعدها.

(٥٠) كتاب الزهرة لمحمد بن داود الأصفهاني، تحقيق د. إبراهيم السامرائي، ط: دار الشعب ١٩٨٣ م، ص: ٣٤٧.

أهل الوصل والمحبة يلجأون للتعريض إما بلفظ أو بهيئة الوجه والحركات ، ونجده يهتم بصفة خاصة بإشارات العين في الباب التاسع الذي يحمل عنوان «باب الإشارة بالعين» ويذكر أن هذه الوسيلة للتواصل بين المحبين تأتي بعد التعريض بالقول، إذا وقع القبول والموافقة، ويأخذ في عد المعاني، أو الدلالات المختلفة للإشارة بالعين قائلاً «فالإشارة بالعين بها يقطع ويتواصل، ويوعد ويهدد، وينتهر ويبسط ويؤمر وينهى، وتضرب بها الأوعاد، وبها يكون المنع والعطاء والسؤال والجواب والتنبيه على الرقباء...»[52]

ويستطرد ابن حزم قائلاً «ولكل واحدة من هذه المعاني ضرب من هيئة اللحظ لا يوقف على تحديده إلا بالرؤية، ولا يمكن تصويره ولا وصفه إلاّ بالأقل منه وأنا واصف ما يفسر هذه المعاني فالإشارة بمؤخرة العين الواحدة نهي عن الأمر، وتفتيرها إعلام بالقبول، وإدامة نظرها دليل على التوجع والأسف، وكسر نظرها اية الفرح، والإشارة إلى إطباقها دليل على التهديد، وقلب الحدقة إلى جهة ما، ثم صرفها بسرعة تنبيه على المشار إليه، والإشارة الخفية بمؤخرة العينين كلتيهما سؤال، وقلب الحدقة من وسط العين إلى المؤق بسرعة شاهد المنع، وترعيد الحدقتين من وسط العينين نهي عام، وسائر ذلك لا يدرك إلاّ بالمشاهدة»[53] وما أحوجنا إلى تسجيل هذا الإبداع وضم بعضه إلى بعض في معجم خاص بدلالة الإشارة عند الشعراء العرب، ونلتقي بأديب اخر هو

أبو حيان التوحيدي:

ويصور لنا «أبو حيان التوحيدي» في بعض المواضع من كتابه «الإمتاع والمؤانسة» «مجالس الغناء، والإشارات الجسمية التي تصاحب غناء المغنين، وإعجاب المستمعين لهم»، فهذه سندس جارية ابن يوسف التي إذا اندفعت وغنت تشاجت وتدللت وتفتت وتكسرت، وهذا بهلول المغني يزلزل الدنيا بصوته الناعم، ونغمته الرخيمة، وإشاراته الخالبة وحركاته المدغدغة.[54]

(٥١) ابن حزم، طوق الحمامة ص. ٢٤٦، تحقيق د. الطاهر أحمد مكي. ط: دار الهلال المصرية.

(٥٢) المصدر نفسه ص: ٢٤٦.

(٥٣) نفسه ص ٢٤٧ وما بعدها.

(٥٤) الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، شرح أحمد أمين وأحمد الزين، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر، لجنة ١٩٥٣، ١٧٣/٢.

وقد يتساءل بعضنا، إذا كان البلاغيون اللاحقون للجاحظ قد قصروا في تعميق المصطلح، واكتفوا بمجرد التنظير في إيجاز شديد، فلماذا استحقوا إذن أن يدخلوا في منهاج البحث، وقد كان من الأجدر تخطيهم، وهذا سؤال وجيه، أجيب عنه بأن المتأخرين عن الجاحظ في ترديدهم لآراء السابقين دون إبداع أو تلخيصهم المكثف، يمثلون مرحلة من مراحل الركود البلاغي، حيث وقع بعضهم في قبضة الاخر وتحت سيطرته، والتأثر به كل التأثر، مما أفقدهم شخصيتهم العلمية، واكتفوا بترديد آرائهم دون أن يتركوا عليها بصماتهم.

على أنني أردت بهذا المبحث إبراز ما للعرب من مساهمات بناءة في مصطلح الإشارة، واخترت بعضاً منهم من باب التمثيل لا من باب الإحاطة الكاملة، وذلك لأنني قصدت إثارة القارئ العربي لما في تراثه من كنوز ثمينة إذا ما كشف الغطاء عنها وضعت في مجال الجهود العالمية في هذا الحقل البلاغي الذي يعدّ من أبرز الحقول العالمية حداثة، نظراً لارتباطه بالأسلوبية الحديثة عند الغربيين[55].

والآن وقد بلغ هذا المبحث غايته فإننا نستطيع أن نستخلص منه عدة حقائق أهمها:

١. أن ظاهرة الإشارة (التعبير بأعضاء الجسم) كانت أصيلة في نفوس العرب الأولين، ومتأصلة في كلامهم.

٢. أن الإشارة تكون باليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب.

٣. لكل إشارة دلالتها، كما أن لكل لفظ دلالته الخاصة، فقد تفيد الإشارة التهديد والوعيد أو الزجر والتحذير.

٤. تكتسب كل إشارة دلالتها مثل الألفاظ من خلال السياق الذي تستعمل فيه، وقد تحقق دلالات مختلفة لا يحققها اللفظ.

٥. تصدر الإشارة عن أعضاء الجسم، كما يصدر الكلام عن أعضاء النطق

٦. تكون الإشارة عن عضو واحد منفرد، أو عضوين من أعضاء الجسم، كما قد تكون بعضو جسمي بالتعاون مع شيء آخر كالعصا أو السيف.

(٥٥) إشارات اللغة ودلالة الكلام. موريس أبو ناصر، دار التراث للنشر، لبنان سنة ١٩٧٩، ص ٣٧.

٧. تنوب الإشارات الجسمية عن الكلام في بعض المواقف الخاصة.

٨. تأتي الإشارة أحياناً للتنفيس عن التوتر الداخلي الناشئ عن شدة الانفعال.

٩. تصاحب الإشارات الجسمية الكلام لتوضيحه أو تأكيده، أو التأثير في الجماهير، كما في الخطابة.

١٠. لقد فطن العرب إلى أن عملية التواصل لا تعتمد على اللغة فقط ـ بوصفها ـ الأداة الرئيسة لهذا التواصل، بل تعتمد أيضاً على ما يصاحبها من إشارات وحركات جسمية وإن المتأمل لما ذكره بلاغيو العرب عن الإشارة يجد رابطة نسب قوية بين ما ذكروه، وما وصل إليه علم الأسلوبية الحديث في أوربا وأمريكا وعرف بأسماء شتى منها علم «العلامات» أو علم «الكينات» أو «السيمولوجيا»[٥٦] أو السيميائيات.

وهذا ما سنلقي عليه الضوء في المبحث الآتي.

(٥٦) السيمولوجيا: هو العلم الذي يدرس بنية الإشارات ووظائفها الداخلية والخارجية.

المبحث الثاني

ظاهرة الإشارة في الدراسات الأسلوبية الحديثة

إذا حاولنا تتبع هذه الظاهرة لدى الأوربيين فسوف نجد أن اهتمامهم بها جاء مبكراً، لأنها ارتبطت عندهم بعلوم مثل علم الفراسة وعلم النفس والانثروبولوجيا، كما ارتبطت أيضاً بفنون مثل فن الرقص والتمثيل الصامت والخطابة، مما يؤكد أن استعمال الإشارات الجسمية ظاهرة فطرية موجودة لدى كل الشعوب، وليست قاصرة على العرب وحدهم.

يعدّ «دارون» الرائد الأول الذي لفت النظر منذ بداية القرن التاسع عشر إلى أهمية الحركات الجسمية، أو «لغة الإشارة» إذ يعدّ الإشارات الجسمية ثاني الصور التعبيرية لدى الطفل ـ بعد الصراخ ـ والتي تتحول تدريجياً إلى إشارات ذات دلالات مختلفة، وتكون وسيلة التواصل الأول بينه وبين أمه[٥٧].

وتوالت الدراسات الأوربية المهتمة بالعلاقة بين الكلام والحركة ودورهما في التواصل وأطلقوا عليها مصطلحاً جديداً Kinescis وهو مشتق من اللفظ اليوناني Kinesis بمعنى الحركة، ويعني المصطلح دراسة الحركات والإشارات الجسمية، وتعبيرات الوجه بصفتها أداة للتوصل مصاحبة للكلام.

وأول من اهتم بهذا الأمر اهتماماً جاداً فهو العالم الانثربولوجي الأمريكي الدكتور/ «راي بيردوسل» في كتابه «مدخل إلى علم الكينات». وكان المنطلق الذي بدأ منه «بير دوسل» هو أن اللغة بوصفها نظاماً لا تحدث منفردة، وإنما يصحبها عادة نظم أخرى، وأحد هذه النظم هو الحركة الجسمية التي منها ما يؤدى باليد الواحدة، أو اليدين معاً، ومنها ما يتصل بالأصابع، أو ما يعبر عنه العلماء بـ «سلوك اليدين»... وأخذ يعدد سلوك أعضاء الجسم من الوجه والعينين والرأس حتى القدمين.. وأعلن أن لكل حركة جسمية دلالة خاصة محدودة[٥٨]. وهذه لفتة مضيئة من المؤلف: «لأنه بقدر ما تكون الإشارات قابلة لأن تترجم إلى دلالات تتبادل مع بعضها البعض، يتحقق للمتلقي ثقافة اتصالية رفيعة»[٥٩].

---

(٥٧) ارتقاء اللغة عند الطفل، ص: ٧٤.

(٥٨) انظر: دراسات في علم اللغة د. فاطمة محجوب: ١٦٧ والإشارات الجسمية، ص: ٦٧.

(٥٩) سيمولوجيا المسرح والدراما، د. نبيلة إبراهيم، مجلة فصول/٢٤٩/ المجلد الثاني، العدد الثالث، القاهرة، سنة ١٩٨٢م.

ثم اتخذت «السيمولوجيا» اتجاها آخر على يد «فرديناند دي سوسور» في كتابه «دروس في اللسانيات العامة» الذي يعدّه كثير من الدارسين نقطة تحول في مجال دراسة ظاهرة الإشارات الجسمية، وبداية الدرس المنظم لها، كما تعدّ دراسته خلاصة للأبحاث التي قام بها سابقوه أمثال «بيردوسل» و «جورج تريجر» و «هنري سميث»، وذلك لكونه نظر إلى «السيميولوجيا» أو «السيميائيات» بمنظار لساني، وليس بمنظار فلسفي. مما جعل أفكاره فيها محددة، لأنه تطرق إليها أثناء حديثه عن الإشارة اللغوية فقط، فاللغة ـ طبقاً لاعتقاده ـ «نظام إشاري يعبر عن الأفكار... وبذلك يمكن مقارنته بالنظام الكتابي، وبالنظام الألف بائي للصم والبكم، وبالنظام الإشاري العسكري...»[60].

ولم يتجاوز إسهام «دي سوسور» ما ذكره من أفكار، وبالرغم من ذلك، فإن هذه الأفكار أدّت دوراً مهماً في إرهاص التأملات التي كانت تحيط بهذا العلم، ولا سيما تعريفه للإشارة والدال والمدلول، مما لفت أنظار السيمولوجيين لمتابعة الفكرة بالبحث والتمحيص.

ونلتقي بعد «سوسور» بالفيلسوف الألماني «كاسيرو» الذي طرح عدة مبادئ «للسيمولوجيا» من أهمها. أن اللغة ليست هي الأداة الوحيدة التي تقوم بهذا الدور الإيصالي بين الناس، وإنما هناك أنظمة إشارية أخرى تشاركها المهمة نفسها. ويتميز «كاسيرو» عمن سبق بهذه السمة المحددة التي تحكم الأنظمة الإشارية، ويجمع في مساهمته بين الفلسفة والعلم مما أثر تأثيراً قوياً على الذين أتوا بعده.

أما النموذج الرائع الذي احتذته السيمولوجيا الحديثة في تحليلاتها العلمية، فهو العالم الأمريكي «موريس» الذي قدم التعريفات المحددة لهذا العلم، وميز بين الأبعاد الدلالية، والإبعاد التركيبية، والأبعاد الوظيفية للإشارة، فطبقاً لرأيه ـ فإن العلاقة بين الإشارة والمجموعة الاجتماعية هي علاقة تركيبية، أما العلاقة بين الإشارة ومستعمليها فهي علاقة وظيفية[61].

(٦٠) فصول في علم اللغة العام، تأليف ف. دي سوسور/ ترجمة أحمد نعيم الكراعين/ط دار المعرفة ص ٢٧٩

(٦١) علم الإشارة «السيميولوجيا» تأليف «بترجيرو» ترجمة منذر عياشي، ط طلاس للدراسات والترجمة والنشر ١٩٨٨م ص ١٦.

وتدخل الإسهامات البنيوية في حقل «السيمولوجيا» فتدخل ضمن إطار اللسانيات البنيوية التي قام بها اللسانيون الأوربيون أمثال: «جاكبسون» و«مسفيلد»، واللسانيون الأمريكيون أمثال: «سابير» و«دبلو سفليد». ولقد راعت اللسانيات البنيوية الجوانب «السيمولوجيا»، وحاولت أن تحدد النظام اللغوي ضمن الأنظمة الإشارية الأخرى، التي لها الحق في الوجود، وأكدوا أن اللسانيات ليست إلاّ جزءاً من العلم العام للإشارات[62].

أما الفن والأدب فقد كان لهما دور كبير في تطوير «السيمولوجيا» الحديثة على يد العالم «موكارفسكي» في مقال له اقترح فيه تدريس الفنون كلها في إطار «السيمولوجيا»، ذلك لأن الفن ـ من وجهة نظره ـ إشارة، وهذه الإشارة لا تكتسب أهميتها لكونها أداة إيصالية للمعنى، وإنما لكونها أداة جمالية، فبجانب كل إشارة جمالية يفرزها فن من الفنون، أو أدب من الاداب (الموسيقى ـ الرسم ـ الشعر... الخ) ـ هناك إشارة إيصالية توصل المعنى، وبهذا فإن الإشارة الفنية تشارك الإشارة اللغوية في فرز المعنى وتوصيله.

ولا تعدو أفكار «موكارفسكي» حول ربط الفن «بالسيمولوجيا» إلاّ صياغة جديدة لما أشارت إليه كثير من المصادر القديمة من أن الاهتمام بالتعبير الجسمي قد بدأ لدى اليونان والرومان بظهور فن التمثيل الصامت، الذي ساد في القرن السادس عشر، ولقي تشجيعاً من الجمهور بجانب التمثيل الناطق، والذي كان يستخدم الممثلون فيه ملامح وجوههم وأيديهم وأصابعهم، للتعبير عن معان مفهومه ومألوفة لديهم، والأمر نفسه في فن الرقص قديماً وحديثاً.

وأهم ما يميز محاولة «موركارفسكي» كونه ميز بين نوعين من الإشارات:

النوع الأول: الإشارات اللغوية: وهي التي تقوم بدور توصيل المعنى فقط.

والنوع الثاني: الإشارات الفنية: وهي التي تشارك الإشارات اللغوية في فرز المعنى، وتوصيله جمالياً.

ولقد نشأت حركة نقدية متطورة، كانت نتيجة طبيعية لهذه الأفكار «السيمولوجية»

(٦٢) البنيوية وعلم الإشارة، تأليف: ترنس هوكز، ترجمة: مجيد الماشطة، ص: ١١٣.

(٦٣) انظر. مقدمة في علم الإشارات ضمن كتاب. «السيمولوجيا» لجيرو د. مازن الوعر. ص ١٨.

الحديثة، وما ظهور مجلة «السيميائيات» إلا دليل قوي على علمية هذا الحقل، واستقلاليته في الوقت نفسه[٦٣] لتؤدي الإشارة وظيفتها المنوطة بها.

وتتحلى وظيفة الإشارة عند الغربيين في الدراسات الأسلوبية الحديثة في إيصال الأفكار بواسطة الرسالة، وهذا يستلزم موضوعاً، أو شيئاً نتكلم عنه، كما يستلزم مرجعا وإشارات، وكذلك يستلزم أداة توصيل، ويفترض وجود مرسل ومرسل إليه، ذلك لأن الغرض من الإشارة هو التواصل[٦٤]، فالإشارة كما يقول. الأوربيون ـ تريد أن تقول شيئا، ولكن لا يمكنها أن تقول هذا الشيء، إذا لم يوجد شخص ما يتقبلها أو يستجيب لما يريد أن تقول.. وإذا لم تكن هناك استجابة من طرف مستقبل فإنه لا يمكن أن يحدث هناك دلالة أو معنى... فنظرية الإشارات لا بد أن تدخل ضمن نظرية أشمل، هي نظرية المعنى، التي لا تتم إلا عبر التواصل.

ويرسم «جيرو» مخططاً للتواصل، يقوم على أساس أن الكلام رسالة يبعث بها المرسل إلى المرسل إليه (لاقط) بواسطة قناة قد تكون سمعية أو بصرية، مرتبطة بسياق يسهل عملية فهم الرسالة ضمن حدود النص.



وتؤدي الرسالة ضمن حدود النص أهم وظيفة لها وهي الرغبة الإرادية في التواصل «والتواصل من وجهة نظر ـ أنور المرتجى ـ هو أن نبلغ معلومات من مرسل(أ) يؤثر في (ب) بواسطة إشارات... إن الإشارات الصادرة من طرف المرسل لها هدف هو الإشباع الذي له تأثير على سلوك المتلقي[٦٥] لتأكيد تلاحمه مع المجموع.

ولكي تكون هناك إشارة، يجب على المتلقي أن يشعر بما حاول المرسل أن ينقله من

(٦٤) سيميائية النص الأدبي أنور المرتجى/ ط. الدر البيضاء ١٩٩٨م، ص ٦ وعلم الإشارات لبيتر جيرو، ص ٢٩

(٦٥) المصدر نفسه ص ١٣

«إرساليته»، أي أن الوعي بالتواصل يجب أن يكون حاضراً عند المرسل، ليشد انتباه المتلقي واهتمامه، وليتأكد من أن المرسل يهمه الأمر، وليست «الإشارة» عملية عبثية مملة.

ويؤكد «جيرو» ـ كذلك ـ أن المتلقي يشعر بحاجة ماسة للإيصال مع المرسل، وهو إيصال انتباهي بحت، ولا يكون فيه للكلمات والحركات والسلوك من هدف سوى تأكيد واستمرار الإيصال، فهو يعطي للمتحادثين شعوراً بأنهم يعيشون على إيقاع واحد، وبأنهم يشكلون شيئاً واحداً.

والعلامة «الإشارة» عند «ترنس هوكز» تهدف إلى تنشيط الموضوع وتحفيزه، وتوصيل المعلومات، أما عند «جيرو» فالهدف من الإشارة هو: التنبيه والتأكيد، أو الإبقاء والتواصل.

وخلاصة الأمر أن الدراسات الأسلوبية توظف إشاراتها من أجل التواصل البصري، المتمثل في الفنون البصرية مثل نظام الخط والكتابة والرسم والنحت، وللتواصل السمعي ـ كذلك ـ المتمثل إلى جانب الكلام في الموسيقى والغناء، كما يعتمد التواصل لديهم على أشياء خارجة عن جسم الإنسان، وتتمثل في الأشياء التي يستعملها الإنسان كالملابس والحلي وبعض الأدوات التي تستعملها المجتمعات في أغراض مختلفة تحمل دلالات متباينة مثل المنديل والمسبحة والمروحة، والمظلة والعصا، والصوت والسيف والخنجر وغير ذلك[٦٦]، ومن هذا النوع عند العرب ما ذكره الجاحظ أن حمل المتكلمين للعصا والمخصرة دليل على تأهبهم للخطبة، أو توقع لبعض ما يوجب حملها[٦٧].

ولعل أثرى الإسهامات في مجال السيميائية هي تلك التي جاء بها العالم والفيلسوف الأمريكي «بيرس» الذي يعرف الإشارة بأنها تعني لشخص ما شيئا ما في اتجاه ما ـ كما أن الإشارة ليست إشارة حتى تترجم نفسها إلى إشارات أخرى، فيتطور معناها وتصبح أكثر اكتمالا.

ويقسم «بيرس» الإشارة إلى ثلاثة أقسام. ١ الأيقونة وهي إشارة قائمة على التماثل أو التشابه بين الإشارة ودلالتها مثل. الصورة وصاحب الصورة الذي تشير إليه، أو

(٦٦) الإشارات الجسمية ٢٨ـ٢٩.
(٦٧) انظر من الدراسة. ص ٧.

التمثال ـ ٢. المؤشر وهي إشارة تكون فيها العلاقة بين الإشارة والمشار إليه علاقة اتصال. أو سببية مثل الدخان الذي يشير إلى وجود نار، أو الوجه الشاحب الذي يشير إلى المرض ٣ الرمز وتكون فيه العلاقة بين الإشارة والمشار إليه علاقة اعتباطية كاللغة، ونظم التخاطب والإيماء التي يتفق عليها شعب ما أو قبيلة ما[٦٨].

حقا لقد كان الغربيون أكثر دقة في تحديد الأنظمة الدلالية غير اللفظية التي يتوسل بها الإنسان للتواصل إذ عددوا الأنظمة العضوية التي تعتمد على جسم الإنسان، وذكروا منها الإشارات الجسمية والحركات والأوضاع الجسمية، والتجاور أي استعمال المتخاطبين للمسافة التي يسمح العرف بها لتجاور جسميهما ـ والتواصل اللمسي والشمسي والذوقي وغير ذلك.

هذا ـ وإن حقل علم الإشارات أو «السيميولوجيا» لدى هؤلاء الغربيين واسع جداً، لا يمكن أن نسبر غوره في مثل هذه العجالة من البحث، ولكني حاولت أن أقدم بإيجاز أهم خصائص النظام «السيميولوجي» بصفة عامة، والتي أوجزها فيما يأتي

١ـ ليست اللغة هي النظام الوحيد الذي يستعمله الإنسان للتواصل مع غيره، فهناك أنماط سلوكية غير لغوية تصاحبها وتدعمها مثل الحركة الجسمية، والتجاور او التلامس الذي قد يحدث بين المتخاطبين، ودور ذلك كله في تقرير عملية التواصل

٢ـ إن الحركات الجسمية ما هي إلاّ شفرة يمكن حل رموزها، ويؤخذ منها المعنى

٣ـ لكل عضو من أعضاء جسم الإنسان سلوك خاص به، من الجذع حتى القدمين، كما أن لكل حركة دلالة خاصة بها.

٤ـ تحدث الحركة او الإشارة بغية الاتصال مع الذات، أو الاتصال بالغير

٥ـ أهم ما يميز الإشارات هو الرغبة الإرادية في التواصل.

٦ـ ليست اللغة هي الوسيلة الاتصالية المهيمنة على الكائنات البشرية، ولكنها تتصل بوسائل لا لفظية، وبطرائق لا لغوية.

(٦٨) النقد الأدبي في القرن العشرين لكيم نيوتن ص ١٢٠

٧ـ يتميز النظام السيمولوجي باستخدام حاسة السمع والبصر.

٨ـ تستخدم الإشارة ليقر المتلقي بالرسالة.

٩ـ تمثل الإشارة المكانية والبصرية إلى أن تكون تمثالية في طبيعتها كالرسم والنحت وفن العمارة.

١٠ـ إن الإشارة شيء مرئي يبلغنا عن شيء آخر.

وبعد. . فمن خلال دراستنا لظاهرة الإشارة في التراث العربي ولدى الغربيين، نلاحظ أن هناك تشابهاً كبيراً بين الأسلوبية الحديثة وما ذكره البلاغيون العرب، وكأن الظاهرة خرجت فيما بينهما من مشكاة واحدة، فالحقائق التي استخلصناها من تراثنا العربي تطابق من حيث موضوعاتها تلك الموضوعات التي تناولها «علم السيمولوجيا» الحديث.

وتمدنا كذلك بمادة غزيرة تمكننا من التطبيق والمقابلة، ذلك لأن ما ذكره العرب عن الإشارة ينضوي تحت معظم المبادئ السيميائية الحديثة. وسأحاول في هذا الجدول الإحصائي عمل موازنة بين الإشارة عند العرب وما يقابلها عند الغربيين

	الإشارة عند العرب	الإشارة في الدراسات الغربية
١	تكون الإشارة باليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب، وبالثوب وبالسيف.	كما، للنطق أعضاء كاللسان، فللحركة الجسمية أعضاء كالرأس والعينين والفم واليدين، وقد تؤدى الحركة بالجوارح وحدها، كما قد تؤدى بجارحة أو أكثر مع شيء من خارج الجسم.
٢	قد تكون الحركة دالة على الزجر أو الردع أو الوعيد أو التحذير، كرفع السيف أو السوط.	لكل حركة دلالة كما أنه لكل لفظ دلالة، وقد تكون الحركة للتوسل كالتربيت على الكتف أو الصدر.
٣	تؤكد الإشارة الكلام وتزيده وضوحاً، وهي شريكة للفظ، وقد تنوب عنه.	منها الحركات التي تصاحب الكلام لتوكيده أو توضيحه، ومنها ما تؤدى وحدها، وتحل محل الكلام، والتي تحددها عادة ثقافة الشعب وتقاليده.

٤ الإشارات ذات صور معروفة.	للحركة ـ كما للفظ ـ شكل خاص وبناء محدد
٥ في الإشارات معونة كبيرة ليفهم الناس فيما بينهم الأمور الخاصة.	من وظيفة الحركة التفاهم بين اثنين والتواصل فيما بينهما.
٦ مبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت.	تستخدم الحركة بدلاً من الكلام حين تبعد المسافة بين المتكلم والمخاطب، أو عند وجود ضجيج كالتلويح باليد عند توديع المسافرين، والنظام الإشاري لدى البحارة وعمال المطارات.
٧ حسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان تنويهاً إلى أهمية الإشارة في فن الخطابة.	تتناول كتب فن الخطابة أثر الحركة الجسمية على التأثير على الجماهير، كما تعطي أمثلة لخطباء مشهورين تميزوا باستخدام الإشارات الجسمية
٨ عاب بعض الباحثين الإكثار من الحركة الجسمية أثناء الكلام أو الخطابة لأنها دليل على الافتقار والعجز.	ينصح الخطيب بعدم الإسراف في الحركات والإشارات، لأنها تهوي بالمتكلم في نظر من يستمع إليه.
٩ تصدر الحركة عند الانفعال ومنازعة الخصوم.	تتصل الحركة بالجانب النفسي للمتكلم.
١٠ ليست اللغة الوسيلة الوحيدة في التواصل، ومن هذا النوع حمل المتكلمين العصا والمخصرة للتأهب للخطبة	يتمثل التواصل البصري في الفنون البصرية مثل الخط والرسم والنحت وفي الأشياء كذلك، مثل الملابس والحلي والمظلة وغير ذلك.

مما سبق يتضح لنا أن ظاهرة الإشارة عند العرب لا تختلف كثيراً عن مثيلاتها عند الغربيين عدا التسمية والاصطلاح فقط، فهي عند العرب جاءت إشارات متناثرة غير محكمة ـ باستثناء الجاحظ ـ واكتفى معظم الدارسين القدامى للظاهرة بالترديد والتكرار والتلخيص، وكنا نتوقع منهم أكثر من ذلك.

أما الغربيون فقد تناولوا الظاهرة بصورة محكمة ودقيقة ومنظمة، عمقوها في أبحاثهم ودراساتهم واحداً تلو الاخر، وبنوا على جهود السابقين، وحللوها تحليلاً علمياً حتى أصبحت الظاهرة علماً حديثا ينسب إليهم هو علم «الإشارة الجسمية»[69]، أو علم «الكينات»، أو «السيمولوجيا» أو «السيميانيات».

ولعل السبب في ذلك هو أن البلاغة الأوربية ورثتها الأسلوبية الحديثة أما البلاغة العربية فلا وريث لها حتى الان. وبالرغم من هذه الجهود المضيئة في الدراسات الغربية فإن بعض اللغويين الروس يبدي أسفه عن التقصير قائلاً «يا للعار فقد مضى أكثر من ألف عام وما نعرفه عن لغة الحركات لا يزيد إلاَ قليلاً عما كان يعرفه الرومانيون القدماء، ويستطرد قائلاً. إن المشكلة ترجع برمتها إلى افتقارنا إلى نسق دقيق وملائم لما يسمى بالمصاحبة اللغوية وأننا نأمل أن يوفق علم السيمولوجيا بالاشتراك مع علم اللغة والنفس والفسيولوجيا في وضع منهج محكم لتسجيل الحركات والإيماءات»[70]

ويأمل البحث أن يعكف البلاغيون العرب المعاصرون على تراثنا الأصيل وإعادة صياغته، وتطويره لمواجهة التحديات، وإثبات الذات، في عصر لا مجال فيه للكسالى والنائمين. كما أمل أن تستفزهم مثل هذه الإشعاعات الغربية، وهم قد سبقوا العالم بالاهتمام بهذا الجانب منذ أكثر من أربعة عشر قرنا خلت. أي منذ أن نزل القران الكريم وتكلم الرسول العظيم، بكلام لم يخل من الإشارات الجسمية العديدة وليس ذلك من قبيل النفخ في ثراء أبحاث علمائنا القدامى، والظهور بمظهر السباق لكل فضل ومفخرة، ولكن فقط من باب التنبيه إلي ما بلغه الأوائل، لعله يدفع الأواخر إلى ما هو أكثر فائدة للدرس البلاغي المعاصر.

---

(٦٩) وهو تعبير او وضع جسمي، اصطلح عليه اللسانيون الغربيون، بصاحب الكلام أو لا يصاحبه، ويدل على معنى

(٧٠) انظر الأصوات والإشارات ل «كندراتوف»، ترجمة: شوقي جلال، طبعة: الهيئة العامة للكاتب ١٩ ـ ٢٠.

المبحث الثالث

دلالة الإشارة في الحديث النبوي

سنحاول في هذا المبحث الربط بين علم الإشارات وبين الحديث النبوي الشريف لإظهار جانب من بلاغة الرسول ﷺ في كلامه، والكلام كما يقول اللغويون هو «ما تحصل به الفائدة سواء كان لفظاً أو خطا أو إشارة، أو ما نطق به لسان الحال»[٧١].

ولم تكن بلاغته ﷺ لتقتصر على الكلام المنطوق وحده، وإنما كانت تشتمل على بعض الإشارات الجسمية بغرض التواصل بينه وبين المخاطبين وقد أدرك الصحابة رضوان الله عليهم أن للإشارة في بيان النبي ﷺ مقاماً رفيعاً لا يقل عن مقام اللفظ. فلذلك حرصوا على نقل البيان النبوي كاملاً غير منقوص، بما فيه من لفظ وخط وإشارة، وعقد وحال، لأنهم على يقين أن لهذه الوسائل مجتمعة دوراً في بناء المعنى، وتكوين دلالته، فنجدهم يقولون: قال رسول الله ﷺ كذا، وأشار بالسبابة والوسطى، وشبك بين أصابعه، وخط خطوطاً في الأرض.. الخ.

ولحظ شراح الحديث النبوي هذا الأمر، فجعلوا له باباً خاصاً، فتراهم يعنونون لبعض أبوابهم: باب الإشارة في الصلاة، وباب الاشارة في الخطبة، وباب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس الخ.. وألف بعضهم كتباً تضم الأقوال التي تشتمل على الحركة الجسمية، وأسموها بـ «المسلسلات»، فهذا المسلسل بالتبسم والضحك، وذاك المسلسل بالتلقيم، وبـ «لبس الخاتم» الخ...[٧٢].

وهذا كله دليل قاطع على مكانة الإشارة عند رسول الله ﷺ بوصفها علامة لغوية تحمل دلالة أو معنى، ودليل كذلك على مكانتها في نفوس الذين تلقوا عن رسول الله ﷺ وأحسنوا التلقي، فنجدهم يقولون: وقال بإصبعه كذا..

ويصف أحدهم رسول الله ﷺ بقوله: «إنه إذا أشار أشار بكفه كلها، وإذا تعجب قلبها،

(٧١) الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس/ ٨٢، المكتبة السلفية القاهرة ١٩٦٠م.

(٧٢) أنظر: الدليل المشير لأحمد بن الحسين العلوي، المكتبة المكية، المملكة العربية السعودية، والمناهل السلسلة في الأحاديث المسلسلة لمحمد عبد الباقي الأيوبي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٩٨٣م.

وإذا تحدث اتصل بها، فضرب بإبهامه اليمنى راحته اليسرى، أي وصل إحدى يديه بالأخرى، ويُروى «فصل» أي فصل كلامه بإشارة[73].

ويعلق ابن أبي الإصبع على الوصف بقوله: «فوصفَه ببلاغة اليد، كما وصفه ببلاغة اللسان، يعني أنه يشير بيده في الموضع الذي تكون فيه الإشارة أولى من العبارة، وهذا حذق بمواضع المخاطبات[74]. ثم تابع ابن أبي الإصبع شرحه فقال: يشير بكفه كلها. أي يفهم بها المخاطب كل ما أراده بسهولة ، فإن الإشارة ببعض الكف تصعب، وبكل الكف تسهل. فأعلمنا هذا الوصف أنه ﷺ كان سهل الإشارة، كما كان سهل العبارة.

«وإذا تعجب قلبها» يعني أنه أتى بها على وجهها إذا كان المعنى الذي يشير إليه على وجهه، ليس فيه ما يستغرب فيعجب منه، فإن الشيء المعجب إنما يكون معجباً لكونه غير معهود فكأن الأمر فيه قد قلب لمخالفته المعهود، فلذلك يجعل ﷺ قلب يده في وقت الإشارة، إشارة إلى أن هذا الأمر قد جاء على خلاف المعهود، ولذلك تعجب منه.

وقوله: «وإذا تحدث اتصل بها» يعني: اتصل حديثه بها فيكون المعنى متصلاً، والمفهوم بالعبارة والإشارة متلاحماً آخذاً أعناق بعضه بأعناق بعض. وقوله «فضرب براحته اليمنى باطن إبهامه اليسرى» عنى أنه عند انتهاء إشارته يضرب براحته اليمنى باطن إبهامه اليسرى، مشيراً إلى أنه ختم إشارته. وأما اقتصاره على باطن الإبهام دون ظاهرها، فمعناه أنه يجعل اخر الإشارة متصلاً بأول العبارة اتصالاً متلائماً كملاءمة باطن الكف التي ضرب بها باطن الإبهام[75].

وليس هذا دليلا على بلاغة الإشارة عند رسول الله ﷺ فحسب ولكنه ـ كذلك ـ دليل على مدى التناسق والتوازن في استعمال حركات اليدين، وأن اليدين عند الرسول ﷺ من أهم الأعضاء الجسمية التي تمارس دوراً أساساً في إشارته، وأنها تقوم مقام اللسان في النظام اللغوي الصوتي، لأنها تساعده على التعبير عما يريد بشكل فعال.

---

(٧٣) نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري، ط: دار الكتب المصرية ١٩٧٦م ـ ٨/١٧٦.

(٧٤) تحرير التحبير لابن أبي الإصبع، تحقيق د. حفني شرف، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص: ٢٠٠.

(٧٥) تحرير التحبير. ٢٠١ وما بعدها.

لقد كانت يد الرسول ﷺ تمتد وتنكمش، كما لو كانت تغوص في أعمال الضمير، لتجلب الفكرة فتعجنها وتصقلها، ثم تعطيها الشكل المناسب الذي يلائم المتلقي وهو ما يعبر عنه بعض الباحثين بـ «سلوك اليدين».

ومن ذلك ما روي عنه ﷺ أن امرأة كانت ترضع ابناً لها من بني إسرائيل، فمر بها رجل راكب ذو شارة، فقالت: اللهم اجعل ابني مثله، فترك ثديها، وأقبل على الراكب فقال: اللهم لا تجعلني مثله، ثم أقبل على ثديها يمصه، قال أبو هريرة: كأني أنظر إلى النبي ﷺ يمص أصبعه[76].

فالرسول هنا يوظف الإشارة الجسمية حسب ما يقتضيه المقام وينسجم مع طبيعة السياق حتى يوضح الرؤية كاملة أمام المتلقي في لوحة فنية محسوسة.

ومن ذلك - أيضاً - أن رجلاً من الأنصار كان يجلس إلى النبي ﷺ فيسمع منه فيعجبه ولا يحفظه، فقال له: «استعن بيمينك» وأومأ بيده للخط[77] واستخدم ﷺ يديه الشريفتين في إبراز بعض المعاني فحيناً يستخدمهما للكناية، وللتفريق بين الفجر الصادق والفجر الكاذب حيناً آخر، كما يشير بهما للدلالة على الجهة تارة، وللدلالة على عد أيام الشهر تارة أخرى، ومن ذلك قوله ﷺ: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا، وصفق بيديه مرتين، ثم عقد إبهامه في الثالثة»[78]، وفي رواية: وخنس الإبهام في الثالثة وفي رواية أخرى «وصفق بيديه»، مع أنه ﷺ نهى عن التصفيق في موضع آخر[79]، ولا تعارض بين الحديثين ولكنه ﷺ رفض التصفيق في الصلاة لأنه من صفات النساء، وفيه تشبه بالمشركين في صلاتهم[80] وهذا يؤكد على خصوصية إشاراته ﷺ الأمر الذي يساهم في تحديد خصائص الأسلوب النبوي.

---

(٧٦) البخاري ٣/١٢٦٨

(٧٧) الترمذي، كتاب العلم ٥/٣٨

(٧٨) صحيح البخاري ٣/١٣٤، وسنن ابن ماجه ١/٣٨

(٧٩) وهو قوله ﷺ يا أيها الناس ما لكم حين نابكم شيء في الصلاة أخذتم في التصفيق؟ إنما التصفيق للنساء، من نابه شيء في صلاته فليقل: سبحان الله. انظر صحيح البخاري ٤/١٧٧.

(٨٠) وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية، سورة الأنفال آية ٣٥.

وتقوم أصابع اليد بدور مهم في التخاطب عند الرسول ﷺ بإصدار إشارات جسمية ذات دلالات مختلفة، فتارة يستخدم إصبعاً واحدة[٨١]، وتارة أخرى يستخدم إصبعين[٨٢]، وثالثة يستخدم ثلاث أصابع[٨٣]، وحينا يشير بأربع[٨٤]، وحيناً آخر يستخدم أصابعه الخمس[٨٥]، وفي كل مرة تحقق إشارته ـ ﷺ هدفاً دلالياً، كتأكيد لمعنى أو إثارة الانتباه أو ترسيخ لفكرة.

ونلاحظ أن السبابة هي أهم الأصابع مشاركة في الإشارات الجسمية فهي التي يستعملها ﷺ دائماً للإشارة إلى الأشخاص وإلى الأشياء، ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «والله ما الدنيا في الآخرة إلاّ مثل ما يجعل أحدكم إصبعه هذه وأشار ـ يحيى ـ[٨٦] بالسبابة في اليم فلينظر بما يرجع»[٨٧].

ففي هذا الحديث نجد أن الرسول ﷺ يستخدم وسيلة الإشارة الحسية التي يرتبط فيها المفهوم المجرد بشيء ملموس، وهو هنا «الإصبع»، وهو ما يسميه البلاغيون بالتشبيه التمثيلي، ولا شك أن ذلك أشد وقعاً وتأثيراً في نفوس المستمعين من مجرد القول: إن الدنيا لا تساوي شيئاً بالنسبة للأخرة.كما نلاحظ أن الرسول ﷺ يستعمل السبّابة مع إصبع آخر، إذا أراد التعبير عن معنى الاثنين، ومن ذلك ما رُوي عنه ﷺ: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى، وفرج بينهما»[٨٨].

كما نجد اشتراك سبابة اليمنى مع سبابة اليسرى بتشابكهما للتعبير عن التلاحم والاتصال، ومن هذا النوع ما روي في حديثه ﷺ عن صفة الفجر «إن الفجر ليس الذي

---

(٨١) انظر: صحيح مسلم/ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت سنة ١٩٧٧، ٤/٢١٩٣

(٨٢) انظر: صحيح البخاري، ط: دار ابن كثير، دمشق، سنة ١٩٩٠م، ترقيم مصطفى البغا ٥/٢٠٣١م، ومسند الإمام أحمد ابن حنبل، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، سنة ١٩٩٣م، ٥/٣٣٢. (٨٣) انظر. سنن أبي داود. ط. الفكر، بيروت، سنة ١٩٩٤م، ٢/٣١٨

(٨٤) انظر: صحيح مسلم ٤/٢٠٧٣.

(٨٥) انظر: صحيح البخاري ٣/١١٧٨، وصحيح مسلم ٢/٦٧٣ ـ ٦٧٤.

(٨٦) يحيى هذا هو أحد الرواة، واليم هو البحر.

(٨٧) صحيح مسلم: ٤/٢١٩٣.

(٨٨) صحيح البخاري ٧/٦٨، ٥/٢٠٣٢.

يقول هكذا (وجمع أصابعه ثم نكسها إلى الأرض)، ولكنّ الذي يقول هكذا (ووضع المسَبحة على المسَبحة ومد يديه)[89]. وفي رواية: لا يغرنكم أذان بلال ولا هذا البياض - لعمود الصبح - حتى يستطير[90] هكذا.

وفي هذا الحديث بيان الفجر الذي يتعلق به حكم شرعي، وهو الفجر الثاني الصادق. وفيه أيضاً الإيضاح في البيان، والإشارة لزيادة البيان في التعليم[91].

وإذا كنّا قد رأينا الرسول ﷺ فيما سبق يستخدم أصابعه الشريفة في الإشارة، فإنه قد يستخدم أحياناً أصابع المتلقي لتوضيح المعنى المراد، ومثل هذا النوع ما سماه الرواة «المسلسل بالعد في اليد» ومنه قوله ﷺ: «من يأخذ عنّي هؤلاء الكلمات فيعمل بهن أو يعلّم من يعمل بهن، فقال أبو هريرة: «فقلت: أنا يا رسول الله، فأخذ بيدي فعدَّ خمساً وقال: اتق المحارم تكن أعبد الناس، وارض بما قسم الله لك تكن أغنى الناس، وأحسن إلى جارك تكن مؤمناً، وأحب للناس ما تحبّ لنفسك تكن مسلماً، ولا تكثر من الضحك فإن كثرة الضحك تميت القلب»[92].

ومن الأعضاء الجسمية التي استخدمها الرسول ﷺ في إشاراته: الأذن والعين[93].

---

(٨٩) صحيح مسلم: ٢/٧٦٨ - ٧٧٠.

(٩٠) يستطير: أي ينتشر ضوؤه ويعترض في الأفق.

(٩١) صحيح مسلم بشرح النووي، ٧/٢٨٨.

(٩٢) سنن الترمذي لمحمد بن عيسى الترمذي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٩٨٧م، ٤/٤٧٨. ومن هذا النوع كذلك ما رواه الحسين بن علي رضي الله عنهما، قال: عدهن في يدي أبي علي، وقال لي: عدهن في يدي رسول الله ﷺ، قال رسول الله: عدهن في يدي جبريل، وقال: هكذا نزلت بهن من عند رب العزة جل وعلا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد... ومثلها اللهم وبارك.. اللهم وسلم: اللهم وترحم اللهم... رواه القاضي عياض في الشفاء، وأبو نعيم في الحلية. انظر: الدليل المشير لأحمد بن حسن الطوي، المكتبة المكية / ٤٩٩

(٩٣) قال أبو هريرة: رأيت رسول الله ﷺ يقرأ الآية: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ إلى قوله ﴿سميعا بصيرا﴾ قال: رأيت رسول الله ﷺ «يضع إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه». انظر: سنن أبي داود: ٤/٢٤٤

والوجه والكفين[٩٤]، والأنف[٩٥]، والفم[٩٦]، والحلق[٩٧]، واللسان، كما في قوله ﷺ: «إن الله لا يعذب بدمع العين، ولا بحزن القلب، ولكن يعذب بهذا (وأشار إلى لسانه) أو يرحم...»[٩٨]. وإنما أخذ ﷺ بلسانه وأشار إليه من غير قول، اكتفاء بالإشارة بديلاً عن اللفظ، تنبيهاً على أن أمر اللسان صعب، ويحتاج إلى ضبط.

ومن هذا النوع الذي تغني فيه الإشارة عن الكلام قوله ﷺ: «يقبض العلم ويظهر الجهل والفتن، ويكثر الهرْج، قيل: يا رسول الله وما الهرْج؟ فقال هكذا بيده، فحرفها كأنه يريد القتل»[٩٩].

ونجد في هذا الحديث الشريف كيف أن الرسول ﷺ لم يقدم للسائل عن معنى الهرج إجابة شفوية، ولكنه اكتفى بحركة من يده الشريفة بما يعني القتل، وفيها ما يغني ويفيد.

ويشير ﷺ ـ كذلك ـ إلى صدره، ومنه قوله عليه السلام: «إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم، وأشار بأصابعه إلى صدره»، وقوله في موضع آخر: «... التقوى ههنا» (ويشير الى صدره ثلاث مرات)[١٠٠].

وهذه الإشارة إلى الصدر في بيان حقيقة التقوى ومحلها، أبلغ كثيراً من قوله: «التقوى محلها القلب»، فهذه الكلمة ـ كما يقول الشيخ القرضاوي ـ قد تمر على الكثيرين دون أن يلقوا لها سمعاً، ولا يحضرون مع السمع القلب[١٠١].

وبالإضافة إلى إشاراته ﷺ إلى صدره، ورد في السنة أنه كان يشير إلى صدر المخاطب أحياناً[١٠٢].

---

(٩٤) قوله ﷺ: «إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح لها أن يرى منها الا هذا وهذا وأشار الى وجهه وكفيه. سنن أبي داود، ٢٩/٤.

(٩٥) قوله ﷺ: «أمرت أن أسجد على سبعة أعظم الجبهة وأشار بيده على أنفه». الحديث. صحيح مسلم: ٣٥٤/١.

(٩٦) حديث «تدني الشمس يوم القيامة من الخلق ... ومنهم من يلجمه العرق إلجاماً، وأشار رسول الله ﷺ بيده إلى فيه» صحيح مسلم ٢١٩٦/٤.

(٩٧) انظر: صحيح مسلم: ٧٠٨/٢، وصحيح البخاري: ٢٠٣٠/٥.

(٩٨) صحيح البخاري: ٤٩٣/١، وسنن الترمذي: ١٣/٥.

(٩٩) صحيح البخاري ٤٤/١، كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس.

(١٠٠) صحيح مسلم: ١٩٨٦/٤ ـ ١٩٨٧م.

(١٠١) الرسول والعلم د. يوسف القرضاوي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٨٤م، ص: ١٤٦.

(١٠٢) كما في حديث وابصة بن معبد عند سؤاله للرسول ﷺ (فجمع أصابعه الثلاث فجعل ينكت بها في صدري) ويقول يا وابصة استفت نفسك البر ما اطمأن إليه القلب... انظر. مسند الإمام أحمد بن حنبل: ٣١١/٤ وما بعدها.

ومن الإشارات التي تصدر عن الرسول ﷺ باشتراك عضوين أو أكثر من أعضاء الجسم.

١ـ الكف + الكف:

وذلك فيما روي عنه ﷺ أنه قال: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً، ثم شبك بين أصابعه»[١٠٣].

وقد يستخدم الرسول ﷺ التشبيك بين أصابعه الشريفة للكناية عن القوة والتماسك كما في هذا الحديث، وللتداخل بين شيئين أو الاختلاط والاختلاف حيناً آخر[١٠٤]

٢ـ الكف + الصدر:

وتشترك الكف مع الصدر بالتعاون مع الساعد في تشكيل إشارة جسمية لدى الرسول ﷺ، ويكون هذا بوضع الكف على الصدر أثناء الكلام، ومثال ذلك ما روي عن ابن عباس ـ رضي اللّه عنهما ـ أنه لما نزلت الآية **﴿إنما أنت منذرٌ ولكلّ قومٍ هاد﴾**[١٠٥]، وضع الرسول ﷺ يده على صدره، وقال أنا منذر، وأومأ بيده إلى منكب علي رضي الله عنه وقال أنت الهادي[١٠٦]

وقد يلجأ النبي ﷺ إلى جذب انتباه المستمع إليه بوضع يده على كتفه، أو أخذه من ملابسه ـ أيضا ـ من ذلك ما رواه عبد اللّه بن عمر ـ رضي اللّه عنهما ـ قائلاً أخذ رسول اللّه ﷺ بمنكبي فقال «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»[١٠٧] وفي رواية الترمذي «أخذ ببعض جسدي».

ومن الملاحظ أن الرسول ﷺ قد استخدم الحركات الجسمية المعتبرة جميعها لإيصال رسالته إلى المستمع ومنها الأصابع واليد والأذن والعين والأنف والفم والصدر والحلق، واستخدم ـ كذلك ـ بعض الوسائل الخارجية ومنها الرسم ـ الخطوط، والعصا

(١٠٣) صحيح البخاري ٢/٨٦٣

(١٠٤) انظر سنن ابن ماجه ٢/٣٦٩

(١٠٥) سورة الرعد، آية ٧

(١٠٦) انظر البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ط. ٣٦٧.

(١٠٧) صحيح البخاري. ٨/١١٠.

وهو بإشاراته عليه الصلاة والسلام يسبق الدراسات الأسلوبية الحديثة في استخدام هذا النوع من البلاغة.

وقد أجرى العلماء في السنوات الأخيرة العديد من البحوث في أمريكا في مجال الحركة الجسمية أو اللغة غير المنطوقة، لإيمانهم بأن الأوضاع التي يتخذها الناس لأجسامهم إن هي إلا وسيلة للاتصال، تقف على قدم المساواة مع الكلام المنطوق(١٠٨).

ولا شك أن الاستخدام الجيد لمجموعة من وسائل الاتصال من شأنه زيادة إمكانات التعلم، وترسيخ المعلومات، واستبقائها في الذاكرة، وتحسين الأداء للمهارات للوصول إلى أفضل مردود.

ولم يكتف الرسول ﷺ في إشاراته بالاقتراب أو التحاور الجسمي الذي يساهم في عملية التواصل، بل نجده ﷺ يستخدم التواصل اللمسي بهدف كسر الحاجز النفسي، وفك مغاليق الأفكار، وتعميق الصلة بين الأفراد، وفضلاً عن أن لِلَّمْس قيمة تواصلية هائلة، فإنه قد يكون دليلاً على الحب...(١٠٩) مع ملاحظة أن إشاراته ﷺ وحركاته الجسمية تختلف باختلاف السياق أو الموقف الكلامي الذي يتمثل في جنس المتكلم وحالته النفسية ووضعه الاجتماعي، فعملية الاقتراب واللمس تكون بين الرجال فقط دون النساء.

ومن ذلك ما روي من وضع يده ﷺ على سلمان الفارسي، ثم قال «لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال، أو رجل من هؤلاء» فالإشارة الحسية هنا جاءت للفت نظر المخاطبين لينظروا جميعاً إلى سيدنا سلمان الذي يتحلى بهذه الصفات، فيكون ذلك دافعاً إلى التشبه به. وذكر ابن حجر في أسباب نيل هؤلاء هذه الدرجة، ومنها رقة قلوبهم(١١٠).

ولكني أعتقد أن لإشارة الرسول ﷺ وحركته دلالة أخرى هي التعبير عن الحب والحنان لسلمان الفارسي الجنس العربي الإقامة، فمصاحبة الإشارة للفظ المسموع تستحضره في ذهن السامع.

---

(١٠٨) دراسات في علم اللغة، د. فاطمة محجوب ١٦٥ ـ ١٦٦.

(١٠٩) الاتصال اللغوي عن طريق الجلد، د. أحمد مختار عمر، مجلة العربي، العدد ٣٥٧، أغسطس، سنة ١٩٨٨م، ص ١٠٨ بتصرف

(١١٠) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ١١/٢٣٥ ـ ٢٣٦.

وكا ذلك بدا على قدرة الإشارة الحسية على حمل المعاني، بل ان بعض الأمور لا تتحيل إلا إذا صاحبتها حركات حسيه يلفت بها نظر المتكلم السامع إلى ما يريد

كما نجد الرسول ﷺ في بعض الأحيان يعدّد قنوات الاتصال التي تعتمد على تعدد الحواس، ويتوسل بأشياء، وأدوات يستعملها في تشكيل يرسم به في الأرض ما يريد أن يوضحه للمستمع من معانٍ مجردة.

ونرى مثال ذلك حديثه ﷺ عن الأمل وطوله، فعن عبد اللّه بن مسعود رضي الله عنه، قال خط النبي ﷺ خطاً مربعاً، وخط خطاً في الوسط خارجاً منه، وخط خطوطاً صغاراً إلى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط، وقال هذا الانسان، وهذا أجله محيط به، وهذا الذي هو خارج أمله، وهذه الخطوط الصغار الأعراض، فإن أخطأه هذا نهشه هذا، وإن أخطأه هذا نهشه هذا»[111].



وهذا اللون من التصوير بالرسم يوضح الفكرة، ويبين المراد، ويرى بعض البلاغيين المعاصرين «أن الرسم أسلوب تعليمي يجلو الأمر ويوضّحه أتم توضيح ،وإنه لمستوى رفيع في التوجيه والإبلاغ. أن يكون الرسم أداة في قوم أميين[112] ولم لا والرسول ﷺ سلوكه الإشاري يريد أن يكون مؤثراً ومنبهاً للاخرين بجميع السبل، وهذا يتطلب بطبيعة الحال، حضورا جسمياً يقوم بوظيفة الإرسال عبر قناتين إحداهما مسموعة والأخرى ملموسة أو مرئية، ذلك لأن العرب لم يكونوا على وعي بالقراءة، فأراد ﷺ توصيل رسالته باستخدام الوسيلتين المناسبتين اللتين تتميزان بالتصوير والتمثيل معاً

ولهذا جاءت حركته ﷺ معبّرة، لافتة للنظر، منبّهة للغافل، معينة على الفهم والحفظ والتذكر معاً، لاشتراك أكثر من حاسة في التلقي، حتى إذا ما نسيت حاسة، ذكّرت إحداهما الأخرى.

(١١١) صحيح البخاري ١٢٦/٦

(١١٢) التصوير الفني في الحديث النبوي، د. محمد الصباغ، ط المكتب الإسلامي، بيروت، سنة ١٩٨٨م، ص ٥٢٥

وهذا يؤكد أن الرسول الكريم ﷺ لم يتكلم بلسانه فقط، ولكنه يتكلم بأعضاء جسمه أيضاً، وأن إشاراته المصاحبة لألفاظه المنطوقة لَتقوم بتأكيد دلالات هذه الألفاظ من ناحية، أو إكمال ما لم يصل إلى المتلقي من ناحية أخرى، ليدرك الباحث كم نحن متخلفون عن مستوى الرسول ﷺ في التبليغ واستخدام كل الوسائل المتاحة في توصيل رسالتنا، وتبليغها للاخرين. ومن هنا تتمثل أهمية لغة الإشارات الجسمية عند الرسول ﷺ في نقل الأفكار والمشاعر والأراء والعواطف، وتجسيدها بكل الصور الفنية الملائمة.

المبحث الرابع

التصوير بالإشارة في الحديث النبوي

إن التصوير بالإشارة في الحديث النبوي يتميز جملة وتفصيلاً عن التصوير في النصوص البشرية الأخرى بما يحويه من صدق ويقين، وبعد عن التكلف والصنعة، وما يحمله من دلائل أسلوبية متنوعة، تناسب طبيعة الخطاب من ناحية، وطبيعة المخاطب من ناحية أخرى. ذلك لأن «ألفاظ النبوة يعمرها قلب متصل بجلال خالقه، ويصقلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقها، فهي وإن لم تكن من الوحي، ولكنها جاءت من سبيله، ليس فيها كلمة مفضولة، وكأنما هي في اختصارها وإفادتها نبض قلب يتكلم، وفي سموها وإجادتها مظهر من خواطره ﷺ»[113].

وسنحاول في هذا المبحث التطبيقي إبراز الأسرار الجمالية لأنماط التصوير الفني بالإشارة في البيان النبوي، وقدرته ﷺ في تحويلها من تعبير مباشر إلى تعبير موح ومؤثر على المتلقي، وأول ما يلقانا من هذا النوع من التصوير هو:

إخراج المعنوي في صورة المحسوس:

إذ يوظف الرسول ﷺ إشاراته لتجسيم المعنويات المجردة، وإبرازها في صورة مجسمة محسوسة تراها العيون، وتتفاعل معها القلوب. ومن ذلك ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما، قال: كأني أنظر إلى رسول الله ﷺ يحكي نبياً من الأنبياء، ضربه قومه، وهو يمسح الدم عن وجهه، ويقول: «رب اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون»[114]، فجملة «يمسح الدم عن وجهه» يفهم منها المراد، غير أن حركة النبي ﷺ بيديه، نبهت المتلقي للنظر إلى المعنى مجسداً شاخصاً يتحرك أمام عينيه. كما أن في هذه الإشارة شيئاً من التخفيف والترويح عن أصحاب النبي ﷺ، الذين ضاقوا من أذى الكفار لهم، ولأن رؤيتهم لما حدث لنبي من

(١١٣) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، ط دار الكتاب ـ بيروت ١٩٧٣م. ص ٥٧٩

(١١٤) فتح الباري في شرح البخاري ٦/٢٠٥

الأنبياء وتشخيص ذلك أمامهم أنساهم بعض ما هم فيه، ويؤكد ذلك قول ابن حجر. «إن رسول الله ﷺ ذكر ذلك لأصحابه تطييباً لقلوبهم»[115].

ومن هذا الباب قوله ﷺ. «إذا خرجت روح المؤمن تلقاها ملكان يصعدانها، قال ـ حماد ـ فذكر من طيب ريحها، وذكر المسك، قال. ويقول أهل السماء: روح طيبة جاءت من قبل الأرض صلى الله عليك وعلى جسد كنت تعمرينه، فينطلق به إلى ربه عز وجل، ثم يقول: انطلقوا به إلى آخر الأجل وقال: وإن الكافر إذا خرجت روحه ـ قال حماد ـ وذكر من نتنها.....، ويقول أهل السماء: روح خبيثة جاءت من قبل الأرض، قال: فيقول: انطلقوا به إلى آخر الأجل. قال: أبو هريرة: فرد رسول الله ﷺ ريطة كانت على أنفه[116]».

فهذه الإشارة من رسول الله ﷺ تجسيد لهيئة رائحة كريهة منتنة، حتى اضطرته إلى وضع ردائه على أنفه، مما يعني أنه ﷺ استشعر هذه الرائحة، وأحس بنتنها، وأراد أن يشرك المخاطَبين بهذا الشعور، فغطّى أنفه بردائه ليستشعروا الرائحة نفسها، فيكون التنفير من هذا النموذج قد وصل إلى منتهاه.

وإذا تأملنا إشارة الرسول ﷺ، ورده ريْطة كانت على أنفه أدركنا أن دلالاتها ساهمت في وصف روح الكافر في أبشع صورة من صور التنفير والتحقير، حتى ينفّر المشاهد من الكافر، ومن التبعية له.

ولم يعتمد الرسول ﷺ في تصويره لعملية التنفير من روح الكافر على الألفاظ وحدها، ولكنه لجأ إلى الإشارة الجسمية لينقل إلى البصر ما يراه إلى النفس، ليقع فيها ما يقع من تأثيرات وانطباعات؛ لتقبل على الله ورسوله، وتستعد ليوم الصعود، ولا بد يوماً من أن تصعد إلى بارئها، فيحاسبها عما قدمت. إنه مشهد حركي عرضه الرسول الكريم، ليكون أكثر إثارة في الحس والنفس.

أما عبارة أبي هريرة «فرد رسول الله ريطة كانت على أنفه»، فينبغي ألاّ تمرّ علينا من غير أن تستوقفنا ولو برهة من الزمن، وأعنى أن الرواة من بداية رسول الله ﷺ نقلوا

(١١٥) السابق نفسه: ٦/٢٠٦

(١١٦) صحيح مسلم. ٢/٧٠٨.

إلينا حركة الرسول ﷺ وكأن هذه الحركة جزء من الدلالة، ولقد كان الرواة على وعي بأنه لا يمكن نقل جزء من الدلالة وترك جزء آخر، لأن المقصود من النقل ليس الإخبار عن حال «الروح» فقط ولكن المقصود الأسمى هو نقل المعنى الى المتلقي الذي لا يكون إلاّ بالجمع بين الإشارة واللفظ ولو أن راوياً حكى كلام الرسول ﷺ، ولم يحك إشارته، فإنه يكون قد قصّر لا محالة، وهذا ما لم نره في كتب الأحاديث.

ومن هذا النوع - كذلك - ما رواه عدي بن حاتم قال: قال رسول اللّه ﷺ: «اتقوا النار ثم أعرض وأشاح[117]، ثمّ قال: اتقوا النار، ثم أعرض وأشاح ثلاثاً حتى ظننا أنه ينظر إليها، ثم قال: اتقوا النار ولو بشق تمرة، فمن لم يجد فبكلمة طيبة»[118] وعلق ابن حجر على إشارة الرسول ﷺ «ثم عرض وأشاح» بقوله: «أي - حذر من النار كأنه ينظر إليها، أوجد على الوصية باتقائها، أو أقبل على أصحابه في خطابه بعد أن أعرض عن النار لما ذكرها، وفيه إشارة إلى ترك احتقار القليل من الصدقة وغيرها. وفيه دليل على قرب النار من أهل الموقف.

والواقع أن الوصف الإشاري في حديثه ﷺ لم يقدم المعلومة عبر المجال المعرفي فقط، ولكنه استخدم التخييل في إشارته لتنفعل النفس بهذا المتخَيل فتفرق منه وتتجسمه، ولهذا جاءت الإشارة مبدعة في حديثه ﷺ حتى تقوي المخيلة لدى المتلقي، فتتكامل النظائر المسموعة والملموسة والمتخيلّة. إذ جاءت إشارة الرسول ﷺ مطابقة ومحاكية لحال من كادت النار تلفحه بلهيبها، فتجسّد المعنى أمام النفس البشرية التي جبلت على التنبه لأنحاء المحاكاة واستعمالها، والتلذذ بها، فهو أمر متأصل في فطرتها

«والمخيل - كما يقول حازم القرطاجني - هو الكلام الذي تذعن له النفس، فتنبسط لأمور، أو تنقبض عن أمور من غير روية، وفكر واختيار، وبالجملة تنقل انفعالاً نفسياً غير فكري»[119]

غير أن الخيال في البيان النبوي يختلف عن الخيال عند المبدعين من أصحاب الكلام

(١١٧) أشاح: أي أظهر الحذر منها، أو صد..... أو صرف وجهه كالخائف أن تناله.

(١١٨) فتح الباري: ٦١٩/١٤

(١١٩) منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب الخوجه، تونس سنة ١٩٦٦م، ص: ٨٥-٨٦

ـ إذ يشطح كثير منهم بخيالاتهم لخلق فكرة جديدة، تناسب المقام ـ أما الخيال الذي استخدمه الرسول ﷺ في تشكيل صوره الفنية فمأخوذ من الحقيقة الشاخصة أمام الأبصار، لتشخيص المعاني وبث الحياة فيها بغرض التوضيح والتربية والتأثير والإقناع.

وبينما نجد الصورة الفنية في الحديث النبوي واضحة دالة هادفة، موحية، نجدها في التصوير النقدي القائم على المنظور النفسي تعني إعادة إنتاج عقلية، أي ذكرى لتجربة عاطفية، أو إدراكية عابرة، ليست بالضرورة بصرية(١٢٠).

وفوق ذلك فقد تقدم الصورة في التصوير النقدي، عقدة فكرية وعاطفية في برهة من الزمن، أما الصورة النبوية فهي بمنأى عن العقد الفكرية والعاطفية التي يصاب بها المبدعون من الشعراء والكتاب، وهي كذلك ـ بمنأى ـ عن الصور المهموسة والمشوبة بالغموض، كما عند الرمزيين، الذين يعطون الأهمية الأولى للظلال على حساب الألوان(١٢١).

أما التصوير الفني للإشارة النبوية فيجمع بين الجمال والجلال، وبين المهابة والحلاوة، وبين الإقناع والإمتاع، الذي يغذي العقول، ويمتع الأسماع، وهذا المفهوم للصورة في الإشارة النبوية، يلتقي مع النماذج العليا في الإبداع الأدبي الإنساني في كثير من جوانبه، ولكن يبقى تفرد الصورة النبوية بخصوصية العموم والشمول. وتميزها بالعاطفة الإنسانية المتزنة، الثابتة، التي تقدم في إطار الأدب الراقي الدال الموحي والموشى بروعة الألفاظ.

ومن براعة الإشارة النبوية في تشخيص الظواهر الطبيعية، نجده ﷺ يصور حبَّه لجبل أحد فيقول: «هذا جبل يحبنا ونحبه»(١٢٢)، فقد صوَّر الرسول ﷺ بإشارته التشخيصية «الجبل» وهو يحبّ، بالرغم من أن الحب سمة بشرية، والجبل جامد ساكن، لكنه ﷺ يريد أن يتبادل مع الجبل المبارك مشاعر الحب، فهو الجبل الذي دارت حوله معركة مهمة من أهم معارك المسلمين، وتلقى المسلمون فيها درساً تربوياً لم يُنس، فلذلك أضفى الرسول

(١٢٠) الحديث النبوي رؤية فنية جمالية د. صابر عبد الدايم، ط: دار الوفاء، سنة ١٩٩٩، ص. ٦٤

(١٢١) النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، ط: نهضة مصر للطباعة والنشر ص: ٧١ بتصرف.

(١٢٢) صحيح مسلم٢ /٩٩٣.

ﷺ على الجبل صفة العقلاء، وأعطاه مشاعر وأحاسيس، تثير انفعالات المخاطب، ويفعل لها حسه المرهف.

ويستخدم الرسول ﷺ الواقع والبيئة في تشكيل صوره الإشارية الدالة على الأشياء الحقيقية التي لا يتنبه إليها الناس، ومن ذلك، أنه عليه الصلاة والسلام، «مرّ ذات يوم بالسوق داخلاً من بعض العالية، والناس كنفته [١٢٣]، فمرّ بجدي أسك [١٢٤] ميت، فتناوله فأخذه بأذنه، ثم قال: أيكم يحب أنّ هذا له بدرهم؟ فقالوا: ما نحب أنه لنا بشيء، وما نصنع به، قال: أتحبون أنه لكم، قالوا: والله لو كان حياً كان عيباً فيه، لأنه اسك، فكيف وهو ميت؟ فقال: فوالله للدنيا أهون على الله من هذا عليكم» [١٢٥].

ولننظر كيف صور النبي ﷺ بإشارته ما أراد إيصاله إلى المخاطبين، مستخدما هذه الإشارة العجيبة وسيلة ميعنة، يوضح من خلالها قيمة الدنيا التي يتهافت عليها المتهافتون.

إنّ هذا الدرس الذي ألقاه الرسول ﷺ على أصحابه في تفاهة الدنيا عند الله ـ قياسا بالاخرة ـ لا يمكن أن يُمحى من ذاكرة أصحابه، لارتباطه بشيء واقعي من البيئة (الجدي الاسك الميّت)، وبإشارة الرسول ﷺ وهو يأخذ بأذن الجدي ويسألهم، مما يؤكد خصوصية إشارته ﷺ في تشكيل الصورة، ولعل هذه الخصوصية تكمن في الدقة في اختيار الشيء المشار إليه الذي يساهم في إحداث أثر وانطباع وجداني لدى المخاطب، للتأكيد على التواصل، وخصوصية العلاقة بينه ﷺ كتكلم وبين المرسل إليه.

وبمزيد من التأمل يستكشف القارئ قيمة هذا المنحى البلاغي الرامي إلى غرس المعاني في النفوس، وتنقية القلوب من التعلق بالدنيا الفانية.

ويتكرر كثيراً في البيان النبوي إشاراته ﷺ التي تشمل أشياء من بيئة المخاطبين، ومن ذلك أنه ﷺ تناول شيئاً من البعير، فأخذ منه قردة ـ يعني وبَره ـ فجعله بين إصبعيه

---

(١٢٣) أي جانبه.

(١٢٤) أي صغير.

(١٢٥) صحيح مسلم ٤/٢٢٧٢ ر الأذنين.

ثم قال: «يا أيها الناس، إن هذا من غنائمكم، أدوا الخيط والمخيط، فما فوق ذلك فما دون ذلك، فإن الغُلول عار على أهله يوم القيامة وشنار ونار»[١٢٦].

أراد الرسول ﷺ بإشارته أن يبين للمسلمين شناعة الغلول بين الغنائم، مهما كان الشيء المغلول تافهاً، غير أنه لم يكتف بالكلام وحده، بل لجأ الى استخدام الأشياء الحقيقية لتوضيح المقصود، فأخذ بين إصبعيه «وبرة» من جلد البعير، مبلغاً إياهم أن ذلك رغم تفاهته معدود من الغنائم، ولا شك أن ما فعله الرسول ﷺ أشدّ وضوحاً، وأجلى بياناً من الكلام وحده، فضلاً عن أن مثل هذا التصوير يلقي الرعب والفزع في قلوب أولئك المتطلعين إلى غُلول الغنائم دون حق، أو الذين يأخذون مالاً بغير حق.

إذ إن ما تناوله الرسول ﷺ من البعير وهو شيء تافه ـ يجعل المستمع ينفعل لخطابه الكريم، فيعي ما يقول، ويصل إلى مقصوده بسهولة، بسبب استعارته ﷺ المحسوس للمعقول ليقرّبه إلى الذهن، ويصور شناعة الغلول يوم القيامة، وليس هناك أقوى من الإشارة في إبراز المعاني في صورة مشاهدة محسوسة، تراها العيون، وتلمسها الأيدي

ويظهر ذلك بصورة أكثر في الصور التشبيهية التي يربطها بالإشارة صلة رحم قوية، لأنهما معاً يأتيان للبيان والإيضاح وهذا هو التشبيه في تشكيل إشاراته ﷺ.

٢ـ التشبيه:

ومن باب التصوير الفني بالإشارة عن طريق التشبيه قوله ﷺ «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وقال بإصبعيه السبابة[١٢٨] والوسطى.

وفي رواية: «وفرّج بينهما»[١٢٩]، وفي رواية أخرى: «كهاتين»[١٣٠].

---

(١٢٦) صحيح مسلم ٢٢٧٢/٤.

(١٢٧) سنن ابن ماجة: ١٤٥/٢.

(١٢٨) السبابة وفي رواية السبّاحة، وهي الإصبع التي تلي الإبهام، سميت بذلك، لأنه يسبّح بها في الصلاة، فيُشار بها في التشهد لذلك، وهي السبابة أيضاً، لأنه يُسب بها الشيطان حينئذ. انظر: فتح الباري ٤٩٥/١٣.

(١٢٩) أي السبابة والوسطى.

(١٣٠) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ٤٩٥/١٣.

وكافل اليتيم «القيّم بأمره ومصالحه» قال ابن بطال «حقّ على من سمع هذا الحديث أن يعمل به ليكون رفيق النبي ﷺ في الجنة، ولا منزلة في الآخرة أفضل من ذلك»[131].

ويكفي لإثبات قرب المنزلة من المنزلة، أنه ليس بين الوسطى والسبابة إصبع أخرى، ويحتمل أن يكون المراد، سرعة الدخول، أو علو المنزلة، أو الدخول معه، أو في إثره ﷺ ونظير هذا الحديث قوله ﷺ «أنا وامرأة سعفاء[132] الخدين كهاتين يوم القيامة، وجمع بين إصبعيه السبابة والوسطى. امرأة ذات منصب وجمال، امت من زوجها، حبست نفسها على أيتامها (يتاماها) حتى بانوا[133] أو ماتوا»[134].

ولقد قامت إشارته ﷺ في الحديث بدور المشبّه به، لأنها أبلغ في البيان من المشبَّه، ولو استدلنا بالإشارة عبارة رسول اللهﷺ أنا وكافل اليتيم في الجنة كالسبابة والوسطى، لما أدّت دور الإشارة، ذلك لأن في الإشارة لفت لأنظار المتلقي للنظر إلى كلا الإصبعين، ليرى قربهما وتلاصقهما، فيتصور قربه من الرسول ﷺ في الجنة، فيكون ذلك دافعاً له بكفالة اليتيم.

قال ابن حجر «ولعل الحكمة في كون كافل اليتيم شُبهت منزلته في الجنة بالقرب من النبي أو منزلة النبي لكون النبي ﷺ شأنه أن يبعث إلى قوم لا يعقلون أمر دينهم، فيكون كافلاً لهم ومعلّماً ومرشداً، وكذلك كافل اليتيم يقوم بكفالة من لا يعقل أمر دينه، بل ولا دنياه، ويرشده ويعلّمه، ويحسن أدبه، فظهرت مناسبة ذلك»[135]. وقد ساعدت براعة الإشارة التي استخدمها الرسول ﷺ في وصف قرب كافل اليتيم منه، على دقة التصوير، وسحر المعنى

ومن ذلك أيضاً قوله ﷺ «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً، وشبك بين أصابعه»[136].

---

(١٣١) المصدر نفسه ٤٦٠/١٣

(١٣٢) سعفاء تركت الزينة والترفه، حتى تغير لونها واسود خدها لما تكابده من المشقة

(١٣٣) أي استقلوا بأمرهم

(١٣٤) فتح الباري ٤٩٦/١٣، ومسند الامام أحمد ٣٦/٦ وسنن أبي داود ٣٧٦/٤ ونظير هذا الحديث أيضا قوله ﷺ «بعثت أنا والساعة كهاتين».

(١٣٥) فتح الباري ٤٩٦/١٣

(١٣٦) المصدر نفسه: ٣٤٥/٢

وقال شراح الحديث. إن في قوله: «يشد بعضه بعضاً» بياناً لوجه التشبيه، وفي قوله: «ثم شبك بين أصابعه» هو بيان لوجه التشبيه أيضاً. أي يشد بعضهم بعضاً مثل هذا الشد، ويستفاد منه الذي يريد المبالغة في بيان أقواله يمثّلها بحركاته، ليكون أوقع في نفس السامع»[137].

وما أروع هذا الفهم لدور الإشارة الحركية في المبالغة والتأثير على السامع، ولقد وفق ﷺ في استخدام التشبيك باليدين، والذي يوحي بالقوة والتماسك، وندرك ـ كذلك ـ مدى التناسب بين دلالة الإشارة في النص ودلالتها الحقيقية، إذ ساعدت الإشارة على تشكيل الصورة التشبيهية في النص من أجل توظيفها لإيصال المعنى إلى المخاطب ممزوجاً بالجمال الفني، أثناء وصفه ﷺ لعلاقة المؤمن بأخيه المؤمن بصورة: «تشبيك الأصابع» بالإضافة إلى كلمة «بنيان» التي توحي بدلالات كثيرة منها التماسك والترابط والإحكام، ثم ما أضافته الإشارة من قوة هذا البناء والتحامه، وهي قيمة أخرى تضاف إلى الترابط والإحكام، ومن أبرز الملاحظات في إشارة الرسول ﷺ «وشبك» أنها جاءت بلامعاناة أو تكلف.

وإذا كانت الإشارة هنا ـ توحي بدلالات متعددة متعلقة بأسباب القوة والتماسك. فإنه ﷺ نهى عن تشبيك اليدين في الصلاة[138]، ولا تعارض بين الحديثين، لأنها في حالة النهي توحي بالعبث أو النوع وعدم اليقظة في مناجاة الله رب العالمين، ونفهم من ذلك أن السياق نفسه هو الذي يحدد دلالة الإشارة وغرضها.

وقد تحمل الإشارة معنى التمثيل الذي يأتي في أعقاب المعاني، فتزيد الصورة أُنساً، بالإضافة إلى قيام الإشارة مقام الديل على صحة التشبيه، وهذا ما يفعله التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، ومن ذلك قوله ﷺ «والله ما الدنيا في الاخرة إلاّ مثل ما يجعل أحدكم إصبعه ـ وأشار ـ يحيى ـ بالسبابة[139] في اليم، فلينظر بم يرجع».

إن الصورة التشبيهية اكتملت عند قوله ﷺ .«ما الدنيا في الآخرة إلاّ مثل ما يجعل

(١٣٧) المصدر نفسه: ٥١٩/١٣

(١٣٨) قوله ﷺ «إذا صلى أحدكم فلا يشبكن بين أصابعه فإن التشبيك من الشيطان»، فتح الباري ٥١٣/١٣

(١٣٩) يحيى: راوي الحديث، انظر صحيح مسلم: ٢٦٥٨/١.

أحدكم إصبعه في اليمّ، ثم جاءت الحركة الجسمية ـ حركة وضع السبابة في اليم ـ لينظر المخاطبون ويتخيلوا أنهم فوق شاطئ اليم الآن، وها هو ذا يضع إصبعه في اليمّ، ثم ينظر فلا يجد شيئاً، وكذلك يكون متاع الدنيا بالنسبة للآخرة، لا شيء.

حقاً، إن هذه الحركة الإشارية بسبابة الرسول ﷺ قد أعطت التشبيه قوة، لأنها قامت بالبرهان والدليل على صدق الصورة التشبيهية، أرأيت كيف قوي التشبيه بالإشارة النبوية المذكورة بعده، وهذا هو مقام التمثيل والتصوير، «ومثل هذه الصور تروق السامعين، وتروعهم، وتهزهم، وتحركهم، وتفعل فعلاً شبيهاً بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكلها الحذاق بالتخطيط والنقش»[١٤٠].

ويستخدم الرسول الكريم الصورة الإشارية التشبيهية في التربية والتوجيه العمليين، ومن ذلك ما رواه أحد الصحابة الذي أجنب فتمرّغ في الصعيد، كما تمرغ الدابة، وذكر ذلك لرسول الله ﷺ ،فقال له: «إنما كان يكفيك أن تقول بيدك هكذا، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة، ثم مسح الشمال باليمين، وظاهر كفيه ووجهه»[١٤١].

ولا يمكن أن يقوم اللفظ مقام هذه الإشارة والحركة، وإلا لاحتاج الأمر إلى إفاضة في الكلام، دون أن يفي بالغرض، أما الإشارة باليدين معا، والضرب على صعيد الأرض، فلم تترك في النفس شيئاً لأن الصحابي تعلم عن طريق التشبه بحركاته ﷺ كيفية التيمم والإشارة في مثل هذه الحالات[١٤٢] لها قدرتها على استثارة المخاطب، وضمان انتباهه للمتكلم، كما أنها في الوقت نفسه أداة فنية أعانت الرسول ﷺ على الكشف والإيضاح وأضافت للنص دلالات فنية جديدة.

الكنايــة :

والكناية في إشارات الرسول ﷺ لون من التعبيرات الحقيقية الموحية، التي تشكّل

(١٤٠) أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني. ط. دار المعرفة ـ بيروت ١٩٨٢، تحقيق د. محمد رشيد رضا، ص ٢٧٦ ـ ٢٨٦، ١٠١ وما بعدها.

(١٤١) صحيح البخاري، ١/٣٤٥، وسنن أبي داود، ٢/٣٢١.

(١٤٢) ومن أمثلة ذلك ما استخدمه الرسول ﷺ من الرسم على الأرض لبيان أجل الإنسان وأمله، وتصوير الطريق المستقيم، واستخدامه الحصى للغرض نفسه، والتخطيط على الأرض لبيان أفضل نساء العالمين. انظر مسند الإمام أحمد، ١/٣٦٣، ٣/٢٣، ١١/٢٣٧ ـ ٢٣٨ وفتح الباري، ١١/٢٣٥.

نمطاً من أنماط التصوير الفني في الحديث النبوي، وتصوغ تراكيب تتجاوز الدلالة المباشرة للمعنى، فتضفي على الدلالة مذاقاً خاصاً يستثير الشوق في نفس المتلقي، فيجد المتعة التي يصل إليها بعد التأمل والإدراك فيظل أثرها باقياً في نفسه وقتاً طويلاً.

ومن هذا الباب أن رسول اللّه ﷺ ذكر يوم الجمعة فقال: «فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم، وهو قائم يصلي، يسأل اللّه ـ تعالى ـ شيئاً إلاّ أعطاه إياه، وأشار بيده يقللها»[١٤٣]. والإشارة هنا كنية عن قلتها، للترغيب فيها، والحض عليها ليسارة وقتها، وغزارة فضلها، ولم يحدّدها ﷺ حتى لا يتكل الناس[١٤٤]، والحكمة في ذلك حث العباد على الاجتهاد في الطلب واستيعاب الوقت بالعبادة، بخلاف ما لو تحقق الأمر في شيء من ذلك لكان مقتضياً للاقتصار عليه، وإهمال ما عداه، والتصوير الكنائي بالإشارة يدفع المستمع إي لأن يجتهد في كل وقت لأجل أن يدرك هذه الساعة اليسيرة.

أما قوله ﷺ «قائم يصلي» يُحمل القيام على الملازمة والمواظبة، ويدل على ذلك أن حال القيام في الصلاة غير حال السجود والركوع والتشهد، فلو كان المراد بالقيام حقيقة لأخرجه، فدل على أن المراد مجاز، فعلى هذا يكون التعبير عن المصلّي «بالقائم» من باب التعبير عن الكل بالجزء؛ والنكتة فيه أنه أشهر أحوال الصلاة[١٤٥].

ومن ذلك قوله ﷺ «ألا إن الإيمان ههنا، وأشار نحو اليمن ـ وغلظ القلوب في الفدادين عند أصول أذناب الإبل ـ، حيث يطلع قرنا الشيطان في ربيعة ومضر»[١٤٦]. في إشارته ﷺ نحو اليمن ما يدل على أن المراد «أهلها» وسبب الثناء عليهم، إسراعهم إلى الإيمان، وقبولهم دعوة الإسلام[١٤٧]، وتؤكد الإشارة ـ كذلك ـ أن القسوة في الفدّادين[١٤٨] فالرسول في هذا الحديث قد وظّف إشارته فيما لا يحتاج إلى تصريح أو يمس مشاعر المخاطب.

---

(١٤٣) فتح الباري ٢/٤٥٧، وإذا كانت الإشارة هنا بإبهام الفاعل وهي رواية وأشار رسول اللّه ﷺ، وهي رواية ووضع أنملته على بطن الوسطى أو الخنصر قلنا يزهّدها ـ الذي وضع بشر بن المفضل رواية الحديث، وكأنه فسر الإشارة بذلك. يحتمل أن يكون قوله «يزهّدها وقع تأكيداً لقوله يقلّلها، وإلى ذلك أشار الخطابي، ويحتمل أن يكون قال أحد اللفظين فجمعهما الراوي. انظر. فتح الباري، ١٤/٣٠٦، ٣/٤٥٨.

(١٤٤) فتح الباري ٢/٤٨١.

(١٤٥) فتح الباري ٢/٤٨٥.

(١٤٦) المصدر نفسه: ١٢/١٤٢، وصحيح مسلم: ٤/١٧٦١.

(١٤٧) فتح الباري، ٦/٤٠٦.

الحذف:

وقد يعمد الرسول ﷺ بالإيماء إلى المحذوف بإشارته، إثارة لذهن المتلقي، وشحذا لعقله، لاستكشاف الطاقات الإيحائية الناتجة عن الحذف، ومنحها مزيداً من قوة الدلالة، وقد تكون الإشارة هي الدليل على المحذوف نفسه فتكسبه وضوحاً وبياناً أكثر من ذكره.

ويدخل تحت هذا النوع قوله ﷺ «يقبض العلم ويظهر الجهل والفتن، ويكثر الهرْج، قيل يا رسول اللّه، وما الهرْج؟ فقال هكذا بيده، فحرفها كأنه يريد القتل»[149]. نجد في الحديث كيف أن الرسول ﷺ لم يقدّم للسائل عن معنى الهرْج إجابة لفظية، بل اكتفى بحركة من يده الشريفة.

ولقد عدل الرسول ﷺ من اللفظ إلى الحركة الجسمية، لأنها أوقع أثراً، وأفصح من الذكر، وتثير المخاطب، وتضع المحذوف بالإشارة في بؤرة النظر والتأمل، والحذر من الفتنة وشيوع الخلافات، ويحتمل الحذف في الحديث أكثر من صيغة لغوية، إذ يحتمل أن يكون المقصود من الإشارة. الضياع أو الانحراف، أو التخلف أو القتل، ولو صرّح الرسول الكريم باللفظ ما احتمل غير صورة لفظية واحدة، كما أن إسقاط هذا الجزء من الكلام يوحي ـ كذلك ـ بفداحة الخطب، ورغبة الرسول ﷺ في تنبيه المخاطبين إلى المؤامرات التي تحاك ضدهم لإزالتهم من الوجود.

ومن ذلك أيضاً ـ قوله ـ «أُمرت أن أسجد على سبعة أعظم: الجبهة (وأشار بيده على أنفه) واليدين والرجلين، وأطراف القدمين»[150].

وقد دلت الإشارة إلى الأنف هنا دون بقية الأعظم على أهمية السجود عليه بدرجة تفوق بقية الأعظم الأخرى، ذلك لأن السجود على الأنف أقرب إلى الذل والانكسار والخشوع من غيره.

ولذلك وضع البخاري ـ رحمه اللّه ـ باباً تحت عنوان «باب السجود على الأنف والطين»،

(١٤٨) هم الذين تعلو أصواتهم في إبلهم وخيلهم، وحرثهم، ونحو ذلك

(١٤٩) فتح الباري ١/٤٤، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس.

(١٥٠) فتح الباري ٢/٣٤٧، صحيح مسلم ٣٥٤.

وعلق ابن حجر على ذلك بقوله: «كأن البخاري يشير إلى تأكيد أمر السجود على الأنف، وأنه لا يُترك مع وجود عذر الطين الذي يؤثر فيه»[١٥١].

ومنه قوله ﷺ «إن اللَّه لا يعذِّب بدمع العين، ولا بحزن القلب، ولكن يعذِّب بهذا ـ وأشار إلى لسانه ـ أو يرحم»[١٥٢]. فيه إشارة إلى أنه فهم من بعضهم الإنكار، فبين لهم الفرق بين الحالتين: يعذب بهذا: أي إن قال سوءا، أو يرحم: إن قال خيراً.

إن حذف اللفظ (اللسان) واكتفاء الرسول ﷺ بإشارته يدل على أهمية الإشارة في ربط الكلام بعضه ببعض، ولذلك فإن إسقاطها قد يؤثر على فهم النص وتحديد المعنى، وبيان المقصود منه، كما يؤدي ـ كذلك ـ إلى الالتباس في الفهم. والمتأمل في الحديث السابق يتبين له أن الرسول ﷺ قد حذف كلمة «اللسان» وظاهر الإشارة تدل على الحذف، ولكن النص يقدِّم لنا دلالة أخرى، وهي إثارة المخاطبين، وإيقاظ عقولهم نحو هذا العضو الخطير الذي به ينجو الإنسان أو يهلك، وعندئذ يكون المخاطب قد وقع على مراد كلامه ﷺ، ذلك لأن «المحل الرئيس للحذف يكمن في النفاذ إلى بعد دلالي آخر يعين عليه السياق ويؤازره»[١٥٣].

وقد تكون الإشارة بالحذف سبباً في الصلح بين المتخاصمين، ومن ذلك حديث عبد اللَّه بن كعب بن مالك، أنه كان له على عبد اللَّه بن أبي حدْ رَدْ الأسلمي مال، فلقيه فلزمه حتى ارتفعت أصواتهما، فمرّ بهما النبي ﷺ، فقال: يا كعب ـ فأشار بيده كأنه يقول النصف ـ فأخذ نصف ماله عليه، وترك نصفا. والإشارة جاءت في الحديث بمعنى «الصلح» ولتؤكد أهمية التنازل عن بعض الحق في سبيل حقن الدماء وفض المنازعات بين المسلمين، وذكر جمهور العلماء أنه يستحب للحاكم أن يشير بالصلح، وإن اتجه الحق لأحد الخصمين، وفي البخاري باب عنوانه: «هل يشير الإمام بالصلح» مما يؤكد وعي سلفنا الصالح بأهمية الإشارة في الصلح[١٥٤].

(١٥١) فتح الباري ١٤/٢٨٨ ـ ٢٨٩

(١٥٢) صحيح البخاري: ١/٤٣٩.

(١٥٣) البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييم، د. شفيع السيد، ط. دار الفكر العربي، سنة ١٩٩٦، ص.٢١١.

(١٥٤) فتح الباري: ٧/١٧٨.

ولو ذكر الرسول ﷺ اللفظ مكان الإشارة في حديثه السابق، لفقد الكلام حلاوة الإيجاز التي تلفت نظر المستمع نحو كلام الرسول ﷺ، كما أن الإشارة بالحذف بمثابة وسيلة اتصال خاصة بين الرسول ﷺ والمتلقي عموماً.

ونلاحظ أن معظم الإشارات الجسمية في الحديث النبوي،التي جاءت تحت مجال الحذف تتميز بالإيجاز وإثارة نفس المتلقي لسرعة إدراك المعنى، ويعتمد محور الإشارة في هذا النوع على السياق نفسه، كما أن اختيار الإشارة المناسبة بدقة متناهية، لها دورها في بلاغة المعنى المحذوف وتصويره.

وفي مواضع أخرى جاءت الإشارة للتوكيد، لتكون عوناً للفظ في إيصاله إلى القلب من أكثر من طريق، ومثال ذلك الرجل الذي مات بسلاحه، وشكّ الصحابة في أمره، وبلغ ذلك رسول اللّه ﷺ، فقال: «كذبوا مات جاهداً مجاهداً، فله أجره مرتين وأشار بإصبعيه»[155].

وكان ﷺ يغير جلسته إذا أراد أن يؤكد أهمية الموضوع الذي يتحدث فيه كما في قوله ﷺ: «ألاَ أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا بلى يا رسول اللّه، قال: الإشراك باللّه، وعقوق الوالدين، وكان متكئاً فجلس فقال: ألا وقول الزور. فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت.»[156] وإشارة الرسول ﷺ جاءت للتوكيد وللتنفير من شهادة الزور التي تفسد المجتمع.

الطبـاق:

ويمكن اعتبار بعض إشارات الرسول ﷺ دالة على الطباق، وأوضح مثال على ذلك ما ورد في خطبة الوداع بقوله: «وأنت تُسألون عنّي، فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت، وأديت ونصحت، فقال بإصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكبها[157] إلى الناس، اللهم اشهد، اللهم اشهد ثلاثاً»[158].

فرفع اليد إلى السماء ثم نكتها إلى الناس صورة تقابلية لها دلالة خاصة وأن هذه

---

(١٥٥) السابق نفسه، ٧/١٧٩ وما بعدها

(١٥٦) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج١٣/ص ٤٤٢.

(١٥٧) أي يميلها إليهم يريد أن يشهد عليهم، وفي رواية «وينكتها» يشير بها إلى الناس كالذي يضرب بها الأرض

(١٥٨) صحيح مسلم ٤/٤١، وسنن أبي داود ٢/٤٦٢، وابن ماجة ٢/١٠٢٥.

الإشارة جاءت في أعقاب قولهم: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت. فتفيد الإشارة أن السماء تشهد ـ كذلك ـ كما تشهدون، ويؤكد ذلك رواية أخرى للخطبة «ورفع رأسه إلى السماء»، وقد يكون المقصود من الإشارة الدعاء إلى اللّه أن يسجل عليهم شهادتهم، أو أنها تعني أن ملائكة السماء وسكان الأرض جميعهم يشهدون، ولهذا قال: اللهم فاشهد.

فالرسول ﷺ في الخطبة يوظف الإشارة باليد والإصبع توظيفاً يناسب الموقف. الأولى: إشارة إلى السماء، والأخرى إشارة إلى الناس، بغرض تأكيد الشهادة، أو الإلحاح في الدعاء إلى اللّه بالشهادة عليهم، وكأن الدعاء جاء بالجوارح كما جاء باللسان، فالأيدي تدعو وتتوسل، وتشهد بالإشارة كاللسان تماماً، ولهذا قال الراوي. «وقال بيده».

غير أننا قد لاحظنا بالبحث أن الإشارات الجسمية للرسول ﷺ تكثر في جانب التصوير والتشخيص، أو في علم البيان بوجه عام، وتقل في علم المعاني، ويندر وجودها في علم البديع لأن هذه المحسنات غالبا ما تكون صناعية متكلفة[١٥٩]، وبالرغم من أن البديع في أصله اللفظي غالباً ما يكون متكلفاً إلاّ أن إشارة الرسول ﷺ في هذا الجانب جاءت عفوية منسابة كالماء الرقراق.

ومجمل القول: إن شيوع الإشارات الجسمية في الحديث النبوي الشريف سواء أكثرت أم قلت في الجوانب البلاغية المختلفة، فإن الغرض منها إبراز إيماءات ودلالات فنية، يعين عليها السياق ويؤازرها، لإثارة المتلقي وجذب انتباهه نحو معان مقصودة في الحديث الشريف.

---

(١٥٩) خطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع، د. هاشم صالح مناع، ط. دار المنار ـ دبي سنة ١٩٩٦ ص١٢٥.

الخاتمـة

وأخيرا جاء دور الخاتمة التي تشتمل على أهم النتائج بنوعيها، النظري والتطبيقي، وكان من أهم نتائج القسم النظري:

١- إن أول من كشف عن ظاهرة الإشارة عبقري العربية «الجاحظ» في كتابيه «البيان والتبيين» و«الحيوان»، وهذا شاهد صدق على أن العرب سبقوا الأوربيين في هذا المجال، وإن كل ما توصلت إليه الأسلوبية الحديثة جاء مشابها لما كتبه الجاحظ، مما يجعلني لا أبالغ إذا قلت: إن الأوربيين قد قرأوا الظاهرة لدى العرب قراءة متأنية وواعية ثم أضافوا إليها وعيهم الحضاري حتى صارت نظرية تنسب إليهم.

٢- وما عرف عند العرب «بالإشارة» هو ما يعرف اليوم بالدراسات الأسلوبية الحديثة بأسماء شتى ذكرناها في سياق البحث.

٣- للإشارات دور مهم في عملية التواصل بين الشعوب.

٤- أجمع البلاغيون العرب على بلاغة الإشارة.

أما القسم التطبيقي فجاءت نتائجه علي النحو الأتي:

١- لم تكن الإشارة في الحديث النبوي مجرد وسيلة للتفاهم ونقل الأفكار فحسب بل وسيلة لنقل العواطف والانفعالات.

٢- لم تأت الإشارات الجسمية في الحديث النبوي شيئا إضافيا للشرح أو التوضيح فقط، ولكنها جزء لا يتجزأ من عملية التواصل بينه - عليه الصلاة والسلام - وبين مخاطبيه.

٣- يوظف الرسول ﷺ إشاراته حسب ما يقتضيه المقام، وينسجم مع طبيعة السياق العام، انسجاما مع القاعدة البلاغية المعروفة «مطابقة الكلام لمقتضى الحال».

٤- تكثر إشارات الرسول ﷺ في جانب التصوير والتشخيص والتمثيل البصري، عنه في بقية الجوانب البلاغية الأخرى.

٥- تؤكد الإشارات النبوية وعي الرسول ﷺ بعملية التواصل للتأثير على المتلقي، وهو ما يتوافق مع آخر ما توصلت إليه الأسلوبية الحديثة.

٦ـ جاءت إشارات الرسول ﷺ عفوية قادرة على الإيحاء والتعبير عن مشاعره وانفعالاته وأفكاره وصوره، وتشكيل هذه الصور من جميع جوانبها النفسية والواقعية مما كان له أبعد الأثر على مستمعيه.

أبعد ذلك كله يمكن أن نشك لحظة في قدرة البلاغة العربية على مسايرة اخر ما وصلت إليه الأسلوبية الحديثة من أدوات ووسائل لكشف النص؟!!.

مقترحات:

يقترح البحث عمل معجم للإشارات والحركات الجسمية في الحديث النبوي تقدم وصفا كاملا لأعضاء الجسم التي تشترك في أداء الإشارات والحركات، وأثرها في بلاغة المعنى، ومقابلتها بالإشارات الجسمية في القرآن الكريم.

وهذا يحتاج من وجهة نظري إلى تعاون الدارسين في مجال البلاغة واللغة وعلم النفس.

﴿وقُل اعْملُوا فسيرى الله عملكُمْ ورسُولهُ والمُؤْمنُون﴾

ـ صدق الله العظيم ـ

أهم مراجع البحث

* إعجاز القرآن والبلاغة النبوية لمصطفى صادق الرافعي، دار الكتب ـ بيروت ١٩٧٣م.
* إحكام صنعة الكلام للكلاعي الإشبيلي، تحقيق د. محمد رضوان الداية، ط. بيروت ١٩٦٦م
* ارتقاء اللغة عند الطفل د. صالح الشماع، ط: دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٢م.
* أساس البلاغة للزمخشري، ط: دار صادر بيروت.
* أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق د. محمد رشيد رضا، ط. دار المعرفة ـ بيروت ١٩٨٢م
* الإشارات الجسمية د. كريم زكي حسام الدين، ط: مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩١م.
* إشارات اللغة ودلالة الكلام، تأليف موريس أبو ناصر، ط. دار الحديث للنشر ـ لبنان ١٩٧٩م
* إعجاز القرآن للباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط: دار المعارف ـ القاهرة.
* الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، شرح أحمد أمين وأحمد الزين، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٣م.
* البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييم، د. شفيع السيد، ط. دار الفكر العربي ١٩٩٦م
* البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، ط: دار الفكر ـ بيروت ١٤٠٣هـ.
* بديع القرآن لابن أبي الإصبع ـ تحقيق د. حفني شرف، ط: دار نهضة مصر.
* البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر
* البيان والتبيين للجاحظ تحقيق عبد السلام هارون، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب
* تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، ط. دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.
* تحرير التحبير لابن أبي الإصبع،تحقيق د. حفني شرف، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية
* التصوير الفني في الحديث النبوي، د. محمد الصباغ، ط. المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٨م
* التفسير الكبير للرازي، ط. دار الفكر ـ بيروت.
* الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ط: دار الغد العربي ـ بيروت.
* الحديث النبوي، رؤية فنية جمالية، د. صابر عبد الدايم، ط: دار الوفاء ـ مصر ـ ١٩٩٩م.
* الحيوان للجاحظ، تحقيق فوزي عطوى، ط: دار الفكر العربي ـ بيروت.
* خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي، ط. دار القاموس الحديث للطباعة والنشر ـ بيروت
* خطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع، د. هاشم منّاع، ط: دار المنار ـ دبي ١٩٩٦م.
* دراسات في علم اللغة، د. فاطمة محجوب، ط: دار النهضة مصرية.
* دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ـ تحقيق د. محمد رضوان الداية، ط. دار ابن قتيبة ـ دمشق ١٩٨٣م
* ديوان العباس بن أحنف، ط. دار صادر بيروت.

* الدليل المشير لأحمد بن حسن العلوي، ط: المكتبة المكية بمكة المكرمة.

* الرسول والعلم د. يوسف القرضاوي، ط: مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٨٤م.

* كتاب «الزهرة» لمحمد بن داود الأصفهاني، تحقيق د. إبراهيم السامرائي، ط دار الشعب ١٩٨٢م.

* سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي، تحقيق عبد المتعال الصعيدي القاهرة ١٩٥٣م.

* سنن الترمذي لمحمد بن عيسى الترمذي، ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٧م.

* سنن أبي داود لسليمان بن أشعث السجستاني، ط: دار الفكر ـ بيروت ١٩٩٤م.

* سنن ابن ماجة، ط: الرياض السعودية ١٤٠٤هـ.

* سيميائية النص الأدبي، تأليف: أنور المرتجى، ط: الدار البيضاء ١٩٨٨م.

* الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس المكتبة السلفية ـ القاهرة ١٩٦٠م.

* الصحاح للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، طبع على نفقة حسن الشربتلي ١٩٨٢م

* الصحاح للجوهري «تجديد صحاح الجوهري» إعداد: نديم المرعشلي ـ بيروت.

* صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البخاري، ط دار ابن كثير ـ دمشق ١٩٩٠م ـ ترقيم مصطفى البغا

* صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٩٧٧م.

* كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ـ القاهرة ١٩٥١م.

* طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ضبطه وحرر هوامشه د. الطاهر أحمد مكي، ط: دار الهلال ـ مصر ١٩٩٤م

* العمدة في محاسن الشعر وآدابه لابن رشيق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي بالقاهرة ١٩٣٤م.

* كتاب «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ـ بيروت ١٣٩٨هـ.

* فتح الباري في شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ط دار أبي حيان ـ مصر ١٩٩٦م

* القاموس المحيط للفيروز أبادي، ط: مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٨٧م.

* الكشاف للزمخشري، ط: دار التراث العربي ـ بيروت.

* لسان العرب لابن منظور المصري، ط: دار المعارف مصر.

* المحكم لابن سيده، تحقيق يحيى الخشاب وعبد الوهاب سيد عوض اللّه، ط معهد المخطوطات العربية ـ القاهرة ١٩٩٦م.

* مسند الأمام أحمد بن حنبل، ط: المكتب الإسلامي ـ بيروت ١٩٩٣م.

* معترك الأقران في إعجاز القرآن للسيوطي ـ تحقيق علي محمد البجاوي، ط دار الفكر العربي ـ بيروت

* معجم المصطلحات البلاغية د. أحمد مطلوب، ط: المجمع العلمي العراقي ١٩٨٧م.
* المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع للسجلماسي ـ تحقيق علال الغازي، ط الدار البيضاء ١٩٨١م
* منهاج البلغاء وسراج الأدباء لأبي حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن خوجة، تونس ١٩٦٦م
* نقد الشعر لقدامة بن جعفر تحقيق: بونيباكر، ط. لندن ١٩٥٦م.
* نقد النثر لقدامة بن جعفر، تحقيق: طه حسين وعبد الحميد العبادي ط: دار الكتب المصرية ١٩٧٦م.
* النقد الأدبي الحديث د. محمد غنيمي هلال ط: نهضة مصر للطباعة والنشر.
* النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (مجد الدين)، تحقيق محمود الطناحي، ط عيسى الحلبي. مصر
* نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري، ط: دار الكتب المصرية ١٩٦٧٦م.

المجلات والدوريات

* مجلة «فصول» ـ المجلد الثاني ـ العدد الثالث ـ رقم: ٢٤٩ القاهرة ١٩٨٢م.
* مجلة العربي ـ العدد ٣٥٧ ـ أغسطس ١٩٨٨م.

المراجع الأجنبية المترجمة

* الأصوات والإشارات لـ «كندراتوف»، ترجمة: شوقي جلال، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

* البنيوية وعلم الإشارة، تأليف: ترانس هوكز، ترجمة. مجيد الماشطة ط: دار المعرفة ـ بيروت.

* علم الإشارة «السيميولوجيا»، تأليف «بيترجيرو»، ترجمة: منذر عياش، تقديم د. مازن الوعر، ط: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ١٩٨٨م.

* فصول في علم اللغة العام، تأليف: ف. دي سوسور، ترجمة: أحمد نعيم الكراعين، ط دار المعرفة ـ بيروت.

* فن الخطابة لديل كارينجي، ترجمة: رمزي يس، وعزت فهيم، ط: دار الفكر ـ بيروت ١٩٨٥م.

الفهرست

الموضوع

المقدمة.

التمهيد.

تحرير المصطلح في المعاجم العربية.

مدلول الإشارة في القرآن الكريم.

المبحث الأول

تطور ظاهرة الإشارة في المصادرالعربية.

المبحث الثاني

ظاهرة الإشارة في الدراسات الأسلوبية الحديثة.

المبحث الثالث

دلالة الإشارة عند الرسول ﷺ .

المبحث الرابع

التصوير بالإشارة في الحديث النبوي.

الخاتمة.

المصادر والمراجع.

الفهرست.

Abstract

Reference in the light of
Prophetic Hadeeth: A Semantic Study

Dr. Sayyid Abdussamee' Hassuunah

This research paper delineates the functions of reference in the light of Hadeeth and its role in portraying the implied meaning to the addressee. This was achieved through a theoretical study of the phenomena of reference in traditional rhetorical and modern stylistics studies. The paper has proved that the first scholar who drew attention to reference was the outstanding Arab man of letters Al-Jaahiz. The findings of Western Studies came in line with what Al-Jaahiz theoretically and practically proved. The major findings of those studies came to prove that words are not the only means used by the interlocutor in communicating with others. There are also non-linguistic patterns involving body language and other means of communication.

The paper has shown that reference in Hadeeth was not used merely for conveying ideas, but used as a means for expressing feelings and reactions. It was also used for the formation of imagery. Reference was shown as an integral part of the fabric of the eloquence of the Prophet.



زيادة «عن» في التركيب

الدكتور: علي محمد النوري*

* أستاذ النحو والصرف المساعد ـ كلية الدراسات الإسلامية والعربية



ملخص البحث

الحرف الزائد، عند النحويين، هو الذي يكون دخوله كخروجه من جهة الصناعة، فالتركيب دونه مستقيم، والمعنى بيّن.

ولذلك نعته سيبويه رحمه الله في غير موضع من كتابه باللغو .

غير أنه ليس لغواً بالمعنى اللغوي العام للكلمة، وإنما هو لغوٌ بالنظر إلى الصناعة النحوية، ومقتضيات التركيب في الجملة العربية.

وإلا فالزائد إنما يكون لتقوية الكلام وتوكيده . كما قرره جل النحاة.

وزيادة الحرف، بهذا المفهوم، من سنن الكلام عند العرب، درجت عليه طرائقهم في التعبير، واستوت عليه أساليبهم في الخطاب.

وإذ نزل القران وفق ما كانت عليه العربية، لم يكن العرب ليتفهموه إلا على ما تعودوه من أنماط كلامهم وطرائق تعبيرهم، فألفوه في أرقاها وأقواها، وأبلغها وأفصحها، وأجزلها وأبهاها.

ولكن يظل النحويون - مع ذلك كله - يتهيبون من القول بالزيادة في الكلام العزيز، يدفعونها عنه ما أمكنهم الدفع، ويبعدونها عنه ما أمكنهم الإبعاد، سواء باللجوء إلى تضمين الفعل معنى فعل آخر يصل إلى مفعوله بذلك الحرف نفسه، أو باللجوء إلى تأويل الحرف بمعنى حرف آخر يصل به الفعل ذاته إلى مفعوله، أو يفيد به معنى جديدا.

وإذا بحروف الجر ينوب بعضها عن بعض، في الاستعمال، لسعة العربية ومرونتها - كما يقرره ابن جني.

---

(١) انظر الكتاب ٤/٢٢١، في معرض حديثه عن «ما» الزائدة.

(٢) انظر السابق، والخصائص ٢/ ٢٨٤، والمغني ١/٣٤، ١٠٦، ٣٢٢، و ٢/ ٤٤٠.

غير أن كثيرا من الأفعال، في العربية، تختلف دلالتها إذا اتصلت ببعض حروف الجر، عنها إذا لم تتصل.

وحينئذ يكون القول بزيادة الحرف ضربا من الاعتساف، وبخاصة أمام تركيب قرآني، كما هو الشأن ههنا في القول بزيادة «عن».

وهو رأي صرح به أبوعبيدة في «مجازه»، ونسب أيضا إلى أبي الحسن الأخفش.

وقد ضعف بأن الفعل أفاد بـ «عن» معنى لم يكن ليفيده دونها. وبأن «عن» ليست من الحروف التي تزاد في التركيب عند جل النحويين.

وجاء ابن جني فزعم أنها تُزاد للعوض من أختها المحذوفة.

ثم أردف السيوطي أنها تزاد للضرورة. وقد بان لي أن الجلال رحمه الله صدر في ذلك عن لبس وتوهُّم، وجل من لا يهمُ، ولا تُشبَهُ له الأشياء، عز وعلا.

البحث:

❖ الزيادة في اللغة والاصطلاح:

الزيادة في اللغة هي النماء والكثرة وهي في القول والفعل تجاوز ما ينبغي. والزوائد. الزمعات اللواتي في مؤخر الرّحل، سميت كذلك لزيادتها.

ومنها زوائد الأسنان ما ينبت بجانبها. وزائدة الكبد القطعة الصغيرة المتعلقة بها.. والزيادة: ما زاد على الشيء.(٣)

وحروف الزيادة في الصرف معروفة وهي عشرة مجموعة في قولنا. «سألتمونيها».

أما زيادة حرف الجرّ في الاصطلاح النحوي فأن يكون دخوله في التركيب، من جهة الصناعة، كخروجه منه. فهو زائد بالنظر إلى مقتضيات الجملة العربية.

وقد صرح النحويون بأنه يكون إذّاك لتقوية الكلام وتوكيده.(٤)

غير أن التحرُجَ من معنى الزيادة - وإن كانت من سنن الكلام العربي - جعلهم يعمدون أحياناً إلى التضمين، وهو باب واسع في العربية يرجعون إليه عند المضايق ويقدّمونه على غيره من التأويلات في توجيه ما جاوز معناه ظاهر لفظه.

وقد حدده ابن يعيش (٦٤٣هـ) بقوله «والتحقيق في ذلك أن الفعل إذا كان بمعنى فعل اخر، وكان أحدهما يصل إلى معموله بحرف والاخر يصل بأخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه، إيذاناً بأن هذا الفعل في معنى ذلك الاخر».(٥)

ولكن التضمين أوسع من هذا، وهو أن تُشْرَبَ الكلمةُ معنى أخرى من غير تقييد أو

---

(٣) انظر المعجم الوسيط (زيد) ١/٤٣٤

(٤) انظر الكتاب ٤/٢٢١ والخصائص ٢/٢٨٤ والمغني ١/٣٤، ١٠٦، ٣٢٢ و ٢/٤٤٠.

(٥) شرح المفصل ٨/١٥.

تقدير.[6] كأن يضمّن فعل معنى فعل آخر فيستعمل في التركيب استعماله مع ما يتبع ذلك من مقتضيات كالتعدية واللزوم، والتعدية بحرف بدل حرف، والتعدية بحرف وبغير حرف، والعطف بين المتباعدين بما يصح أن يعمل فيهما جميعاً، ونحوه ..

وسيعرض كل ذلك في هذه المسألة – إن شاء الله تعالى.

❖ القول بزيادة «عن» مخالف لما قرره سيبويه وجل النحويين:

إذا استثنيت أبا عبيدة معمر بن المثنى (٢٠٩هـ)[7] فإنني لم أجد أحدا من القدماء قد قال بزيادة «عن» في الاختيار صراحة في مصنف معين له.

وقد نسب أبو الفرج الجوزي[8] (٥٩٧هـ) والقرطبي[9] (٦٧١هـ) وأبو حيان[10] (٧٤٥هـ) والالوسي[11] (١٢٧٠هـ) هذا الرأي أيضا إلى أبي الحسن الأخفش (٢١٥هـ).

ولئن كنت لم أجده في «معانيه» فهؤلاء الثقات أبعد عندي عن تهمة الوهم أو اللبس

ثم لعل هذا الرأي المنسوب للأخفش – في هذا الصدد – قد حوته مصنفات مفقودة للرجل، غير «المعاني»، أو قد كان في مواطن ضائعة من «المعاني» نفسه.

---

(٦) انظر حاشية الأمير على المغني ١/١٢٧.

(٧) وقد اضطرب في سنة وفاته، فقيل: ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢٢٠ (انظر الطبقات: ١٧٥-١٧٨، تاريخ العلماء، ٢١١-٢١٣، النزهة: ٨٤-٩٠، إشارة التعيين: ٣٥٠-٣٥١، البغية٢/٢٩٤-٢٩٦) ووقع في الطبقات، ١٧٨ ماياتي وتوفي سنة عشر ومائتين أو إحدى ومائتين، وقد قارب المائة، كذا قال ابن قتيبة· وأحال المحقق رحمه الله على «المعارف» ٢٣٦ (ط دار الكتب). غير أن في العبارة سقطا أو اختزالا. فإن كان الأخير، فهو تعويل على نباهة القارئ كما يعمد إليه كثير من المتقدمين. ولكنه اختزال مخل بالعدد لأنه لم يقل أحد إن أبا عبيدة توفي سنة إحدى ومائتين (٢٠١هـ)

وإنما المراد «إحدى عشر ومائتين» على ما جاءت به عبارة «المعارف» نفسها

ووقع أيضا في «تاريخ العلماء» ٢١٢ ماياتي وجدت بخط أبي-رحمه الله «عاش أبوعبيدة سبعا وتسعين سنة، وتوفي سنة عشرين ومائتين. عن ابن قتيبة»

وهذا وهم. وقد جاء المحقق في موضع آخر، بعبارة «المعارف» ٥٤٣ (ط.مصر١٩٦٠م) وافية صوابا – كما تقدمت [illegible] آنفا

(٨) انظر زاد المسير ٦/٦٩.

(٩) انظر تفسير القرطبي ١٢/٣٢٣.

(١٠) انظر البحر٦/٤٧٧.

(١١) انظر روح المعاني ١٨/٢٢٦

وكأنني أميل إلى هذا الاستنباط الأخير، استئناسا بعبارة القرطبي التي جاءت مقيدة لرأي أبي الحسن الأخفش – كما سيأتي – بموضع سورة النور.

قال الجوزي: «وفي«عن» قولان:

أحدهما: أنها زائدة. قاله الأخفش[12]».

وقال القرطبي. «وقال أبوعبيدة والأخفش «عن» في الموضع زائدة [13]». والموضع المقصود ههنا هو موضع سورة النور[14].

وقال أبوحيان: «وقال أبوعبيدة والأخفش «عن» زائدة[15]».

وقال الألوسي: «وقال أبوعبيدة والأخفش: هي زائدة[16]».

ولم يفرد الأخفش أحداً من هؤلاء الثقات الأعلام بهذا الرأي دون أبي عبيدة غير الجوزي في«زاده». وما كان لعالم أن يُفرَد برأي ما، في تأويل النص العزيز، لو لم يكن للناقل المفرد[17] مستند وثيق. وكأنَّ أبا عبيدة في هذا الرأي خالف لسالف.

وجاء أبو الفتح ابن جني(٣٩٢هـ) من بعدُ، فجوز في بعض كتبه[18] أن تزاد عوضا من أخرى محذوفة.

ثم لحق السيوطي(٩١١هـ) فأضاف زيادتها في الضرورة [19].

ولئن سكت جل النحاة الأقدمين عن هذه المسألة لأنها عندهم من تحصيل الحاصل –

---

(١٢) زاد المسير ٦/٦٩.

(١٣) تفسير القرطبي ١٢/٣٢٣.

(١٤) من الاية ٦٣

(١٥) البحر ٦/٤٧٧.

(١٦) روح المعاني ١٨/٢٣٦.

(١٧) بصيغة اسم الفاعل.

(١٨) انظر التمام في تفسير أشعار هذيل ٢٤٦، والخصائص-٢/٣٠٥-٣٠٦ والارتشاف٢/٤٤٨ والمغني (حاشية الأمير) ١/١٢٦-١٢٧-١٣٠، وشرح التصريح ٢/١٢.

(١٩) انظر الهمع ٤/١٩٢.

كما يقال إذ يكادون يجمعون على أن «عن» لا تزاد، فإن سيبويه - رحمه الله أبى إلا أن يُنصَّ على ذلك صراحة.

قال:... «وكما تقول»: نُبِّئت زيدا يقول ذاك أي عن زيد، وليست «عن» و«على» ههنا بمنزلة الباء في قوله ﴿وكفى بالله شهيدا﴾[٣٠]، و«ليس بزيد»، لأن «عن» و«على» لا يفعل بهما[٣١] ذاك، ولا بـ «من» في الواجب»[٣٢].

فإذا كانت «الباء» تزاد في المثبت في نحو قوله تعالى ﴿كفى بالله شهيدا﴾ والتقدير كفى الله شهيدا، وتزاد في المنفي في نحو «يسأل عنها» والتقدير. ليس زيدا

وإذا كانت «من» تزاد في المنفي فقط في نحو : ما في الدار من أحد» والتقدير ما في الدار أحد»، فإن «عن» و«على» لا تكونان – عند سيبويه زائدتين أصلا، لا في الواجب ولا في النفي.

وقد وقف جل النحويين عند هذا الأصل الذي أصَّلَهُ سيبويه فلم يتجاوزوه، كما فعل الزمخشري (٥٣٨هـ) في «مفصله» وابن يعيش (٦٤٣هـ) في شرحه عليه[٣٣] والمالقي (٧٠٢هـ) في «رصفه»[٣٤] وغيرهم كثير.

ثم جاء بعض المتأخرين فخالفوا ما قرره سيبويه رحمه الله وزعموا أن «عن» - كما سنرى- تزاد للتعويض من أخرى محذوفة[٣٥]، وتزاد ضرورة[٣٦] ولم يقل بهذا الأخير أحدٌ – فيما تبينت – غير السيوطي.

---

(٣٠) من الآية ٧٩، و١٦٦ من سورة النساء، وكذا ٩٦ من سورة الإسراء، وكذا ٢٨ من سورة الفتح

(٣١) في أصل «الكتاب» «بها» وهو تصحيف مطبعي.

(٣٢) الكتاب ٣٨/١

(٣٣) انظر شرح المفصل ٣٩/٨-٤٢

(٣٤) انظر رصف المباني ٤٢٩- ٤٣٢ ولعل هذا ينفي ما كان نقله السيوطي في ترجمة المالقي عن صاحب «النضار» من أنه كان لا يقرأ كتاب سيبويه، ولذلك فهو عندهم - على علمه بالنحو- لا يعرف شيئا. (انظر البغية ٣٣١/١) إذ يحتمل أن يكون المالقي قد قرأ «الكتاب» سرا دون أن يتباهى بالجهر به، لأنه يعلم أن في ترك قراءة «الكتاب» – في عرف المغاربة، بل والنحويين جميعا- عيبا ما وراءه عيب

(٣٥) انظر المغني(+الحاشية)١٣٠/١، شرح التصريح ١٦/١ شرح الأشموني٤٧١/١ والهمع ١٦٣/٤.

(٣٦) انظر الهمع ٤ /١٩٢.

❖ أبو عبيدة وزعمه بزيادة «عن» في الاختيار: عرض وتفنيد:

ومهما كان الأمر مع هؤلاء- كما سيأتي بيانه – فإنه يظل أقل وطأ منه مع أبي عبيدة (٢٠٩هـ). إذ لم يذهب أحد من أهل العربية مذهبه من القول بزيادتها في سعة الاختيار[٢٧]، وأي اختيار! في القرآن الكريم.

قال في «مجازه» في قوله تعالى: ﴿**فليحذر الذين يخالفون عن أمره**﴾[٢٨] «مجازه «يخالفون أمره»، سواء. و«عن» زائدة.»[٢٩]

ولا يشفع لأبي عبيدة – رحمه الله- أن هذا رأي للأخفش -كما تقدم- تناقله الثقات من لدن، الجوزي إلى الالوسي، وأنهما معاً (الأخفش وأباعبيدة) قد انفردا بذلك عن جميع النحويين.

ولا يشفع له أيضا أن يكون الأخفش أول من ذهب هذا المذهب، - وهو من هو في النحو-، وأن أبا عبيدة تبع له.

ذلك لأن أباعبيدة – رحمه الله – لم ينسب الرأي إلى علم آخر، حتى يكون هو مجرد ناقل، فتخف تبعته. ولأنه ذكر الرأي بعبارة صريحة لا تحتمل الاعذار له بوجه من الوجوه.

ولأن مذهب الأخفش - وإن تناقله ثقات غير متهمين – لم يرد - لحسن حظ الرجل- في مصنف له معين. وإن كان يستشف من عبارة القرطبي- رحمه الله - النص على أن رأي الأخفش في موضع سورة النور من «معانيه» – كما تقدم.

والظاهر أن «عن» في هذا الموضع مرادة قصدا للتعبير، بأصل معانيها، عن قصد مخالفة الأمر، وتعمد مجاوزة الحد. إذ يختلف الذنب من العمد إلى السهو، ويختلف تبعا لذلك، عقاب هذا عن عقاب ذاك.

---

(٢٧) وقع في الهمع ١٩٢/٤ «حلافا لأبي عبيد، حيث اجازها في الاختيار» كذا وهو تصحيف لأبي عبيدة. ولكن اللافت للانتباه أن المحقق لبس عليه الامر فقال «لاندري من المقصود بهذه الكنية». في «العمدة» عالمان كنيتهما «ابو عبيد» وجاء بالقاسم بن سلام وبالبكري. مما يشعر بضلوعه في الوهم!

والمسألة وصاحبها أشهر في كتب النحو من أن يهم في مثلها الدكتور عبد العال سالم مكرم!

ثم هي في «مجاز القرآن» لأبي عبيدة: ٦٩/٢. وهو مظنة آراء الرجل النحوية- إن كانت له آراء نحوية.

(٢٨) من الآية ٦٣ من سورة النور.

(٢٩) مجاز القرآن ٦٩/٢.

فحرف الجر «عن» دل هنا - كما يقول الحواري - على تقيّد الفعل به ليستفاد مع المخالفة معنى الإصرار والعناد والإعراض عن أمر الله قصدا، وإلا فالمخالفة المطلقة قد تكون عن غفلة أوجهل أو عدم مبالاة، وهي إذاً لا تنطوي في حكم أن تصيب المخالف فتنة أو عذاب أليم».[30]

ويرى الجواري أن حروف الجر قيود معنوية قد يقتضي المقام إثباتها أو حذفها والاستغناء عنها، وهي تحدد علاقة الفعل بما يتأثر به إذا كان الفعل لا يصل إلى مفعوله عادة إلا بواسطتها، وتقيد معناه إذا كان مما يصل بنفسه.[31]

وليس هذا من المعاني التي استنبطها المحدثون، أو جاء بها الحواري، في هده الآية، وإنما هو من البداته اللغوية عند القدماء، وكأنها لم تغب عن ذهن أحد منهم إلا عن أبي عبيدة - رحمه الله

ف «عن» ههنا صلة للفعل «خالف» لأنه تضمّن معنى الصد أو الإعراض أو الخروج، بل إنّ منهم من يرى أن هدا الفعل إدا تعدى بـ«عن» أفاد معنى الصد دون تضمين[32]

وكذلك يتبين أثر الحرف في الفعل بحيث يوجهه لأداء معنى لم يكن ليفيده دونه

ذلك أنّ «خالف عن الشيء» تركيب معروف في العربية يختلف معناه عن «خالف الشيء». كما أنّ «حلف الرجل أصحابه» ليس بمعنى «خلف الرجل عن أصحابه» وأنّ «خالفه الشيء» ليس بمعنى «خالفه إلى الشيء»[33].

وكذلك تعلم صدق ما قرره حذّاق النحويين من أمّهات المعاني لحروف الجر، وإلا فما مرادهم إذا قالوا: إن «عن» للمجاوزة ولما عدا الشيء[34].

(٣٠) نحو القران ٥٥

(٣١) انظر السابق

(٣٢) انظر الزاد ٦٩/٦، تفسير القرطبي ٣٢٣/١٢، البحر ٤٧٧/٦، فتح القدير ٥٨/٤، روح المعاني ٢٢٦/١٨ سورة النور دراسة تحليلية نحوية (ر ماجستير للباحث، مخطوطة) ٣٩٢

(٣٣) انظر الصحاح (حلف) ١٣٥٣/٤-١٣٥٨، والتهذيب (خلف) ٣٩٣/٧، ٤١٧، والاساس ١٧٣، يقال خلف فلان عن أصحابه إذا لم يحرج معهم وقولهم هو يخالف الى امرأة فلان، أي يأتيها إذا غاب عنها

(٣٤) ولم يذكر لها سيبويه - رحمه الله - من معنى سواه. انظر الكتاب ٢٢٦/٤

ولم أجد أحدًا من اللغويين والنحويين جميعا قد قال بزيادة «عن» في مثل تلك التراكيب غير أبي عبيدة، وإن كان الفعل يصل إلى معموله من جهة الصناعة النحوية، بنفسه دونها. وإنّما أدركوا -كما تقدم- أنّ معنى التركيب، وهي فيه، يختلف عنه، وهو خلو منها.

أما أبوعبيدة فيبدو أنه كان ضعيفا في النحو -على ما أشار إليه مترجموه - ولم يرد ذكره في النحويين، ولم يصنف قط على أنه كذلك[٣٥].

وما تجد له من آراء في هذا الفن[٣٦] فهي على سبيل المشاركات ليس غير، منها ما قبل ومنها مارد، شأنه في ذلك شأن أبي زيد (٢١٥ هـ) والأصمعي(٢١٦هـ) وأبي عبيد(٢٢٣هـ) واليزيدي (٢٢٥هـ) وابن الأعرابي (٢٣١هـ) وأبي حاتم(٢٥٥هـ) وغيرهم.

ولئن كان أبو عبيدة من أجمع الناس للعلم، وأعلمهم باللغة والغريب وبأيام العرب وأخبارها وأنسابها، ومن أكثر الناس رواية وأبصرهم بجميع الفنون، فإنه كان، مع علمه ذاك، إذا قرأ البيت من الشعرلم يقم إعرابه وينشده مختلف العروض، بحيث يكون ملفقاً صدره من بحر وعجزه من آخر. وكان يخطئ إذا قرأ القران نظراً، وكان ربما لحن وصحف في مروياته.

وكان أبوه يهوديا، وكان شعوبيا يبغض العرب، مما حدا به أن يضع في مثالبهم مصنفا. وقد عيب عليه تأليفه كتاب «المجاز في القرآن» لأنّه فسّر ذلك برأيه، حتى رُوِيَ عن الفراء أنّه قال «لو حمل إليّ أبوعبيدة لضربته عشرين في كتـاب المجاز[٣٧]».

وروي عن أبي حاتم أنه قال ... «إنه لكتاب ما يحل لأحد أن يكتبه، وما كان شيء أشد علي من أن أقرأه قبل اليوم، ولقد كان أن أضرب بالسياط أهون عليّ من أن أقرأه. ما يجوز لأحد أخذه... إنه أخطأ وفسر القران على غير ما ينبغي... .. وما يحل لأحد أن يقرأه إلا على شرط إذا مر بالخطأ أن يبيّنه ويغيّره[٣٨]».

---

(٣٥) لذلك لا تجد له ذكرا في «نشأة النحو للطنطاوي» ولا في «المدارس النحوية» لشوقي ضيف، وإذا كان ترجم له في «طبقات» الزبيدي و«إنباه» القفطي و«إشارة» اليماني و«بغية» السيوطي وغيرها فلأن هذه المصادر قد جمعت بين اللغويين والنحاة على أن ضعف أبي عبيدة ليس سببه هذا الموضع، لأن العالم لا يحكم عليه بالتمكن أو الضعف من أجل موضع واحد وإلا فقد عزي هذا الرأي إلى الاخفش من قبل.

(٣٦) وقد أحصي له في «الهمع» نحو من عشرين موضعا، وليست كلها في النحو. انظر الهمع ٧/٣١٥ .

(٣٧) انظر طبقات الزبيدي:١٧٥-١٧٨، النزهة ٨٤--٩٠، الاشارة ٣٥٠-٣٥١، البغية ٢/٢٩٤- ٢٩٦.

(٣٨) طبقات الزبيدي ١٧٦ .

ولو لم يحمل هذا على «ردة الفعل» ضد من جاهر بشعوبيته، أو على «التغابط»[39] بين العلماء المتعاصرين، لكان مدعاة ألاّ ينظر في «مجاز القران» لأبي عبيدة، وألاّ يستفاد منه. وإلا فقد جاء عن أبي حاتم نفسه أنه قرأه على طلبته وسمعوه منه[40].

وعلى أي من الوجهين حمل كلام معاصريه، فإنّ ذلك لا يكاد يغيّر من ضعف أبي عبيدة في النحو، ومن أنّه هو والأصمعي أقل حظاً فيه من أبي زيد الأنصاري[41] ومن انّ الأصمعي أعلم به منه[42].

ولئن كان أبوعبيدة صاحب معرفة بالغريب وأيّام العرب، فهو بليد النظر في باب النحو ومقاييسه[43].

وكذلك ترى أنّ قوله بزيادة «عن» في الاختيار، بناء على ما ذهب إليه في تلك الاية الكريمة من سورة النور، متهافت لا يقوى. ولذلك لا تجد من حذاق النحويين من اعتد به أو أشار إليه[44].

ومن نقله من النحاة فمن باب إسناد الرأي إلى أهله[45]، أو ليعرض على محكّ العقول فتصدّى له بالنقد والمفاتشة. وليس ليتبع أو يؤخذ به. ولم أجد – فيما علمت – من انتصر لهذا الزعم أو احتجّ له، وأنّى له ذلك ؟.

على أن الذين لم يجنحوا إلى تضمين فعل المخالفة ههنا معنى الصد أو الإعراض أو الخروج، ليتجه التركيب «بعن» من جهة الصناعة، مالوا إلى توجيه الحرف نفسه بمعنى «بعد». وهو قول حذّاق النحويين من لدن الخليل وسيبويه إلى اخر من هنالك.

وقد أخذ به ابن عطيه(٥٤٢هـ)[46] وغيره من المفسرين. وتقدير الكلام، على هذا الوجه فليحذر الذين يخالفون بعد أمره. كما قال امرؤ القيس:

---

(٣٩) اثرتها لأنها أليق بالعلماء من «التحاسد»

(٤٠) انظر الطبقات ١٧٦. وقد يوجه ذلك على الالتزام بشرطه من تبيين الخطأ وتغييره، فتأمله.

(٤١) انظر النزهة ٨٨

(٤٢) انظر تاريخ العلماء ٢١٣

(٤٣) انظر التهذيب للأزهري (عشا) ٥٧/٣

(٤٤) كما فعل الزمخشري وابن يعيش وابن هشام والأشموني والمالقي وغيرهم.

(٤٥) او من باب النزاهة العلمية – كما نعبر اليوم.

(٤٦) انظر المحرر الوجيز ٥٥٦/١٠.

وتُضحي فتيتُ المسك فوق فراشها

نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضّل

أي بعد تفضّل.

ومنه قوله تعالى: ﴿ففسق عن أمر ربه﴾[٤٧] أي بعد أمر ربه[٤٨].

ومنه أيضا قوله جلّ وعلا ﴿عما قليل ليصبحنّ نادمين﴾[٤٩] أي بعد قليل، و«ما» زائدة.

وقول الحارث بن عباد البكري:

قرّبا مربط النعامة[٥٠] مني

لقحت حرب وائل عن حيال

وقول العجّاج:

◆ ومنهل وردته عن منهل ◆

أي «بعد» في ذلك كله[٥١].

◆ ابن جني والقول بزيادة «عن» للعوض:

أما زيادتها للتعويض من أخرى محذوفة فرأي جوّزه ابن جني(٣٩٢هـ) في بعض كتبه، كما جوّز أن تزاد «الباء» و «على» للغرض نفسه[٥٢].

وجاء ابن مالك (٦٧٢هـ) في «شرح التسهيل» فأخذ بذلك الرأي، فجوّز، بالقياس عليه، أن تزاد للعوض حروف أخر كـ «إلى» و «في» و «اللام» و «من»[٥٣]، دون أن يناقش المقيس عليه أو يحاور صاحبه.

---

(٤٧) الكهف. من الآية: ٥٠

(٤٨) انظر الزاد. ٦/٦٩، تفسير القرطبي ١٢/٣٢٣، رصف المباني.٤٣٠، البحر. ٦/٤٧٧، فتح القدير٤/٥٨، روح المعاني ١٨/٢٣٦، وسورة النور: دراسة تحليلية نحوية (ر. ماجستير مخطوطة للباحث) ٣٩٢.

(٤٩) المؤمنون. ٤٠

(٥٠) النعامة: اسم فرسه

(٥١) انظر رصف المباني. ٤٣٠- ٤٣١.

(٥٢) انظر التمام: ٢٤٦، والارتشاف ٢/٤٤٨، والمغني (+ حاشية) ١/١٢٦-١٢٧، ١٣٠ وشرح التصريح ٢/١٦.

(٥٣) انظر الارتشاف ٢/٤٥٤-٤٥٥، والهمع ٤/١٦٣ ١٦٤

وتناقل النحويون من بعد، في هذا الصدد، شاهداً شعرياً يتيما، وهو بيت لزيد بن رزين بن الملوّح [54] يقول فيه:

أتـــجـــزع إن نـــفس أتـــاهـــا حـــمـــامـــهـــا

فـهـلاّ الـتـي عـن بـيـن جـنـبـيـك تـدفـع [55]

قال ابن هشام (٧٦١هـ) «قال ابن جني أراد فهلاّ تدفع عن التي بين جنبيك، فحذفت «عن» من أول الموصول وزيدت بعده» [56].

والمسألة ليست في موضع «عن» قبل الاسم الموصول أو بعده، حتى إذا كانت ههنا فهي زائدة، وإذا كانت هنالك فليست كذلك، وإنّما تكمن المسألة في متعلَّق «عن» ووصوله بها إلى معموله إن كان ممّا لا يصل إليه إلاّ بها. ولا التفات حينئذ إلى قول الشيخ الأمير – رحمه الله – بعد أن أورد الرواية الأخرى للبيت:

• فهل أنت عما بين جنبيك تدفع •

من أنه لا شاهد فيه [57] إذ لم تغير هذه الرواية من أمر «عن» شيئاً. فهي – إذا التزم بكلام ابن جني – ما تزال، من حيث الموضع، قبل الاسم الموصول. غير أنّه في هذه «ما»، وفي الأخرى «التي»، وكلاهما اسم موصول يفتقر إلى صلة.

فقولنا «دفع عنه» بمعنى حماه ووقاه، وهو قريب أو مرادف لقولنا «دافع عنه» ومختلف عن قولنا: «دفعته» [58].

وأصل التركيب في هذا البيت:

فهلاّ تدفع الحمام عن التي بين جنبيك، أي فهلاّ تدفع الموت عن نفسك

---

(٥٤) شاعر، فارس من بني مر بن بكر (انظر حاشية الأمير ١/١٣٠).

(٥٥) شاعر، فارس من بني مر بن بكر (انظر حاشية الأمير ١/١٣٠).

(٥٦) المغني (+حاشية) ١/١٣٠ وانظر شرح التصريح ٢/١٦

(٥٧) انظر حاشية الأمير على المغني الموضع السابق

(٥٨) انظر الصحاح (دفع) ٣/١٢٠٨

فعن – كما ترى – متعلقة بالفعل «تدفع» وهي التي أوصلت أثره النحوي والمعنوي إلى المفعول الثاني (وهو:التي بين جنبيك = بمعنى نفسك).

وسواء أوضعت قبل الاسم أم بعده – وإن كانت الصناعة تقتضي هذا أو ذاك –

فهي لا تنفكّ لفظاً ومعنى عن متعلّقها، ذلك أننا لو حاولنا أن نهمل «عن» المذكورة على هذا النحو، في هذا البيت، لأنّها زائدة عوضاً – كما قيل - وبحثنا عن الأخرى المحذوفة، وهي التي أوصلت الفعل إلى معموله، لكان التركيب على النحو الاتي:

فهلاً التي عن بين جنبيك تدفع عنها، أو لكان كما وصف في كلام ابن جني – على الوجه الآتي:

فهلاً عن التي عن بين جنبيك تدفع[59].

ولئن كان هذا التركيب بصيغتيه تصورا ذهنياً مجرّداً، لأنّ المستعمل الوارد في البيت خلافه، فإنه يظل تركيباً سمجاً ممجوجا. ولاضطررنا، مع ذلك، إلى القول بأن «عن» المحذوفة هي صاحبة العمل النحوي والأثر المعنوي دون سواها، ولكنه تعسّف وتعجرف - كما يقول ابن جني – نحن في غنىً عنه. واللغة في أصل وظيفتها وعاء للمعاني، والعلاقة[60] بين الوعاء وما فيه، علاقة مطردة سلبا وإيجابا، صفاء وكدراً.

وقد بان لي في هذا البيت وجه، أرجو من الله أن يكون صوابا وتوفيقا. ذلك أن السامع المعتاد[61]، ذا العقل الحصيف والقلب الذكي، إذا سمع قول القائل

◆ فهلاً التي عن بين جنبيك تدفع ◆

لن يجد، بداهة، متعلّقا لـ «عن» المذكورة إلا الفعل «تدفع»، سواء أكان ذلك على مقتضى التركيب أم على مقتضى المعنى.

وإنّما اضطرّ الشاعر أن يقدم ويؤخر –وهما من الضرائر- بما يوافق عروضه وقافيته. وليست «عن» في هذا البيت زائدة لا عوضاً ولا ضرورة.

(٥٩) روعي في الوجهين صياغة الشاعر

(٦٠) أو ما يعبر عنه اليوم بالتفاعل.

(٦١) ليس من شرطه أن يكون نحويا ضليعا.

وعليه فحمل هذا البيت على ضرورة التقديم والتأخير، في الشعر، أولى من حمله على ما زعم من زيادة «عن» للتعويض.

وحينئذ يصح أن يقال: لا شاهد فيه من جهة النحو، وإن كان يصلح أن يستشهد به من جهة الضرائر الشعرية، دون أن نقع في تقدير مجحف أو تأويل مغرب، ويفسد علينا الوعاء وما حواه.

* السيوطي والقول بزيادة «عن» للضرورة: تفرّد واهم:

وأما ما جاء من زيادة «عن» ضرورة فهو قول انفرد به السيوطي - كما تبينت - وخالف به جميع النحويين.

وأعتذر إلى الشيخ الجليل، الإمام الفاضل، والعلامة الفهّامة، أن أشرت إلى أنّه كان قد صدر في زعمه ذاك عن وهم. وكلنا نخطئ ونهم، ونفهم على غير وجه، ونغلو في حكم، ونجور في تقرير، إلا أن يسدّدنا الله (وما توفيقي إلا بالله)[٦٢].

وليس ما ستراه نقصا في حق الجلال السيوطي - رحمه الله - ولا كمالا في حقي، وإنما واجب العلم على العلماء، أن يجتهدوا ويقاربوا ويسدّدوا فإن أصابوا فبفضل الله وتوفيقه وإن أخطؤوا فقد وقع أجرهم على الله، واستبان عجز البشر(وخلق الإنسان ضعيفاً)[٦٣]. وحسب العالم أن تحصى هفواته.

قال السيوطي - رحمه الله:

«وزيادتها ضرورة كقوله:

﴿ فأصبحن لايسألنه عن بما به ﴾

خلافاً لأبي عبيدة[٦٤] حيث أجازها في الاختيار، واستدل بقوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾[٦٥]: أي أمره»[٦٦].

(٦٢) من الآية ٨٨ من سورة هود.

(٦٣) من الآية ٢٨ من سورة النساء.

(٦٤) أشير آنفا إلى إثباته في الأصل خلافا «لأبي عبيد» وضلوع المحقق في وهمه رغم تنبهه إلى مثله كثير في أثناء عمله

(٦٥) من الآية ٦٣ من سورة النور.

(٦٦) الهمع ٤/١٩٢ وانظر «المجاز» ٢/٦٩.

والظاهر أن هذا اجتهاد من السيوطي ليردّ به زعم أبي عبيدة، لأن القول بزيادة «عن» ضرورة أهون من القول بزيادتها اختيارًا. فأن تزاد في الشعر أخف وطأً من أن تزاد في القرآن. ولكن ليس من شرط المجتهد أن يصيب، وإن كان لكل مجتهد نصيب.

ذلك أنّ هذا الوجه الذي استشهد عليه بالبيت السالف لم يقل به أحد من النحويين من قبله، ولا تابعه عليه أحد منهم من بعده. والبيت للأسود بن يعفر[67] وهو، تامّ، كما يأتي.

فـأصـبـحـن لا يسـألـنـه عـن بـمـا بـه
أصـعَّـد فـي عُـلـو الـهـوى أم تـصـوّبـا

هذه هي الرواية الشائعة. ورواية الفراء «يسلنه» مكان «يسألنه» و«غاوي» مكان «علو»[68].

والنحويون، من لدن الفراء(٢٠٧هـ) إلى آخر من هنالك، لم يستشهدوا بهذا البيت على زيادة «عن» وإنما على زيادة الباء –كما سيأتي.

وقد نوع السيوطي - رحمه الله - استشهاده بهذا البيت إلى ثلاثة أوجه.

أ- على زيادة الباء في المجرور بغيرها توكيدا قال: «وتزاد توكيدا في مواضع ستة، وهي الفاعل، والمفعول، والمبتدأ، والخبر، والحال، والتوكيد، وهي مذكورة في محالّها.

ومن غريب زيادتها أنّها تزاد في المجرور كقوله:

«فأصبحن لا يسألنه عن بما به»[69].

وقد نص ابن جني (٣٩٢هـ) على ذلك من قبل حين قال:

«وأما قول الآخر:

فـأصـبـحـن لا يسـألـنـه عـن بـمـا بـه
أصـعَّـد فـي عُـلـو الـهـوى أم تصـوّبـا

فإنه زاد الباء، وفصل بها بين «عن» وماجرته وهذا من غريب مواضعها[70]».

---

(٦٧) انظر ديوانه صنعة نوري حمود القيسي بغداد ١٩٦٨م/ص٢١ وفي شواهد العيني على الأشموني٢/٩١ وكذا شرح التصريح ٢/١٣٠ «: الأسود بن جعفر» بالجيم. ورواية الاخير «فأصبح» مكان «فأصبحن».

(٦٨) معاني الفراء ٢/٢٢١

(٦٩) الهمع ٤/١٦٢ .

(٧٠) سر الصناعة ١/١٣٦.

وإنما زيدت «الباء» لتوكيد«عن». وهو أيسر مأخذا وأقل شذوذا من توكيد الحرف الواحد بنفسه كما في قول الأسدي:

فـلا والله لا يُـلْـفَـى لِـمَـا بـي

ولا لِـلِـمَـا بـهـم أبـداً دواءُ

وذلك لاختلاف اللفظين نوعا لأن «عن» غير «الباء»، ولاختلافهما عددا لأن «عن» على حرفين، و«الباء» على حرف واحد.

وصح توكيد هذه بتلك لأنهما في السؤال بمعنى. فهو توكيد بالمرادف وليس بالمجانس كشأن اللام في بيت الأسدي[71].

غير أنني وجدت كلام الفراء وهو من أوائل من استشهدوا بهذا البيت كما علمت ضاربا في غرضين:

- أحدهما: زيادة الباء توكيدا لفظيا لأختها.

- والآخر: زيادتها لضرورة الشعر.

قال أبو زكريا -رحمه الله- في قوله تعالى ﴿ **والظالمين أعد لهم** ﴾[72] «...... وهي في قراءة عبدالله[73] ﴿**وللظالمين أعد لهم**﴾ فكرر اللام في (الظالمين) وفي (لهم) وربما فعلت العرب ذلك. أنشدني بعضهم:

أقـول لـهـا إذا سـألت طـلاقـا

إلامَ تُـسـارعـين إلـى فـراقـي[74]

---

(71) انظر شرح الأشموني ٢/٩٠-٩١، وشرح التصريح ٢/١٣٠.

(72) من الآية ٣١ من سورة المرسلات.

(73) أي ابن مسعود - رضي الله عنه.

(74) يريد أنه كرر «إلى» مرتين وفي ذلك نظر فـ«إلام» استفهام بمعنى «لِمَ» و«إلى» الثانية صلة «تسارعين».

وأنشدني بعضهم:

فـأصـبـحـن لا يَسـلْـنـه عـن بـمـا بـه

أصـعّـد فـي غَـاوي الـهـوى أم تصوّبـا

فكرر الباء مرتين. فلو قال: لايسلنه عما به، كان أبين وأجود. ولكن الشاعر ربما زاد ونقص ليكمل الشعر[٧٥]...»

فأنت لا تكاد تفهم من عبارات الفراء الآتية:

«فكرر اللام»، «وربما فعلت العرب ذلك»، «فكرر الباء مرتين»، «فلو قال لا يسلنه عما به كان أبين وأجود».

لا تكاد تفهم منها غير التنصيص على أن الحرف الزائد المكرِّر[٧٦] لصنوه الأصلي إنما هو توكيد لذلك الصنو لا لغيره مما هو بمعناه.

ولا نكاد نجد – للأسف – صدًى لهذا الرأي عند المتأخرين، مثلما وجدنا– كما تقدم- رأيهم القائل بأن «الباء» الزائدة ههنا توكيد لِ «عَن».

والحاصل، أن هذه المفاتشة قد أفضت بنا إلى رأيين في مسألة التوكيد في هذا البيت.

أحدهما التوكيد بالمرادف، أي أن «الباء» الزائدة توكيد لـ«عن»، على أساس أنهما مترادفان في صلة بعض الأفعال ومن أهمّها السؤال. وهو الرأي المشهور المتداول.

- والاخر: التوكيد اللفظي، أي أن «الباء» الزائدة توكيد «للباء» الأصلية وليست توكيدا لِ «عَن» – كما سبق– وهو رأي الفراء – رحمه الله.

ب- على زيادة «الباء» لضرورة الشعر. وقد جاء ذلك في مبحث الضرائر، وهو مبحث الأمور التي تجوز لضرورة الشعر، ولا تجوز في غيره[٧٧].

(٧٥) معاني الفراء ٣/ ٢٢٠ ٢٢١

(٧٦) بكسر الراء المشددة، على اسم الفاعل.

(٧٧) انظر الهمع ٥/٣٣٢ .

[illegible] – رحمه الله – وبزيادة الجارّ على جارّ مثله لفظا كقوله:

◆ ولا للما بهم أبدا دواء ◆

أوتعدية كقوله:

◆ فأصبحن لا يسألنه عن بما به[78] ◆».

والمراد بقوله «تعدية» أن «عن» و«الباء» كلتيهما تصلح أن يتعدّى بها «سأل» ههنا، غير أن «عن»أصل في السؤال من الباء.

وقد حكي عن العرب «رميت بالقوس»، و«رميت عن القوس»، و«رميت على القوس»[79].

ولا شك أن السيوطي قد أفاد من الفراء في هذا الوجه الثاني من أوجه استشهاده ببيت الأسود، وهو أن فيه شاهدا على زيادة «الباء» ضرورة.

ج – على زيادة «عن» لضرورة الشعر أيضا، وهو ما لم يستشهد عليه أحد غير السيوطي – كما تقدم- لا بهذا البيت ولا بآخر سواه.

ويبدو أنه التبس عليه القول بزيادة «الباء» في هذا البيت بالقول بزيادة «عن» فحصل ما حصل.

ولا أظنّ أنه قاس زيادة إحداهما على الأخرى، لأنّ ذلك يفضي إلى أن البائين كلتيهما غير زائدتين، وهو محال. ويصير تقدير الكلام:

◆ فأصبحن لا يسألنه بما به ◆

وإذّاك، لابد من تقدير زيادة الباء الأولى، ويصير الكلام:

◆ فأصبحن لا يسألنه ما به ◆

وهو – وإن كان جائزا صوابا – إلا أنه يضطر معه إلى القول بزيادة الحرفين جميعا «عن» و«الباء». وهذا لم يقل به أحد من النحويين. ولا أظن السيوطي قد رنا إليه.

(78) السابق ٣٤٨/٥.

(79) انظر الكتاب ٢٢٦/٤ – ٢٢٧ والمغني (+حاشية) ١٣٠/١ و الهمع ١٩٢/٤

وهب أنه كان، فقد تقدَّم لك أن «عن» اصل في صلة «السؤال» من الباء، فحكم على هذه بالزيادة دونها. والحكم بزيادة الفرع أولى منه بزيادة الأصل.

وهكذا نخلص معاً إلى أن القول بزيادة «عن» متهافت جدا، في الاختيار والاضطرار على حد سواء، والله أعلم بالسر وأخفى.

❖ خاتمة بأهم النتائج:

وهكذا يمكن أن نجمل أهم النتائج التي أفضى إليها هذا البحث في الأمور الاتية

١. أن «عن» ليست من الحروف التي تزاد في التركيب عند سيبويه وجلّ النحويين.

٢. أن القول بزيادة «عن» في الاختيار وسعة الكلام بحجة أنّ الفعل في اية «سورة النور» يصل إلى معموله دونها وأن التركيب يستقيم بغيرها — وإن نسب إلى أبي الحسن الأخفش — فقد تولّى كبره أبو عبيدة. وهو قول متهافت عند النحويين قدماء ومحدثين من الجهتين جميعاً:

- من جهة الفعل لأن «خالف» أفاد بـ «عن» معنى الصدّ والإعراض بقصد وإصرار، وهو ما لم يكن ليفيده بغيرها.

- من جهة الحرف لأن «عن» حمل على معنى «بعد» في كثير من النصوص والشواهد.

٣. أن القول بزيادة «عن» للتعويض من أخرى محذوفة قول مستحدث، ذهب إليه ابن جني، وتابعه عليه ابن مالك في حروف أخر كـ «إلى»، و«في» و«اللام»، و«من».

وهو ضرب من الاستدراك على النحاة السابقين، لأن التعويض لم يكن عندهم معروفاً من المعاني التي تزاد لأجلها الحروف في التركيب.

ترى هل غاب ذلك عنهم؟ فسبحان من يهب ما يشاء لمن يشاء!.

٤. أن القول بزيادة «عن» للضرورة قول متأخّر جداً تفرّد به السيوطي- رحمه الله وقد تبيّن لي أنه واهم في ذلك، لأن الشاهد الشعري الذي بنى عليه رأيه إنما استشهد به النحويّون — وهو معهم في موضع آخر — على زيادة الباء، ليس غير.

اهـ.

ثبت بأهم المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.
٢- أخبار النحويين البصريين.
للقاضي أبي سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي (٣٦٨هـ) تحقيق طه محمد الزيني و محمد عبد المنعم خفاجي،
ط/١- شركة مكتبة ومطبعة الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.
٣- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين.
لعبد الباقي بن عبد المجيد اليماني (٧٤٣هـ).
تحقيق د/ عبد المجيد دياب.
ط/ ١- شركة الطباعة العربية - السعودية - الرياض ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٤- ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الاندلسي.
تحقيق د/ مصطفى أحمد النماس.
مطبعة المدني - المؤسسة السعودية بمصر.
١٤٠٤هـ- ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٤م - ١٩٨٧م.
٥- الأصول في النحو، لأبي بكر محمد بن سهل بن السرّاج النحوي البغدادي(٣١٦ هـ).
تحقيق د/عبد الحسين الفتلي، ط/١ - مؤسسة الرسالة بيروت١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٦- الأعلام، لخير الدين الزركلي.
ط/٥ - دار العلم للملايين - ١٩٨٠م.
٧- إنباه الرواة على أنباه النحاة، للوزير جمال الدين القفطي (٦٢٤هـ)
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
ط/١- دار الفكر العربي - القاهرة - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٨- البحر المحيط (تفسير أبي حيان)، لأثير الدين محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الاندلسي الغرناطي
ط/٢- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٩- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للحافظ جلال الدين السيوطي.
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/١ - مطبعة البابي الحلبي وشركاه: ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
١٠- تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم للقاضي أبي المحاسن الفضل بن محمد بن مسعر التنوخي المعري (٤٤٢هـ).
تحقيق د/عبد الفتاح محمد الحلو.
مطابع دار الهلال - الرياض: ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م
١١- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك تحقيق محمد كمال بركات.دار الكتاب العربي للطباعة والنشر: ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
١٢- التمام في تفسير أشعار هذيل، مما أغفله أبو سعيد السكري.
لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق د/ أحمد ناجي القيسي وآخرين. بغداد:١٩٦٢م.

١٣ تهذيب اللغة، للازهري، تحقيق عبد السلام محمد هارون الدار القومية، القاهرة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م

١٤ الجامع لأحكام القران (تفسير القرطبي) لأبي عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي تصحيح أحمد عبد العليم البردوني:١٣٧٢هـ/١٩٥٢م

١٥- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك.

دار إحياء الكتب العربية - الحلبي وشركاه - دون تاريخ.

١٧- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. لعبد القادر بن عمر البغدادي (١٠٩٣هـ) تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

١٧- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني. تحقيق محمد علي النجار.

ط/٢- دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - دون تاريخ.

١٨- دراسات لأسلوب القرآن الكريم. تأليف: محمد عبد الخالق عضيمة.

ط/١ - مطبعة السعادة - القاهرة: ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

١٩ الدرر اللوامع على همع الهوامع في شرح جمع الجوامع للإمام جلال الدين السيوطي تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون - د/ عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية - الكويت ١٩٧٥م

٢٠- رصف المباني في شرح حروف المعاني للإمام أحمد بن عبد النور المالقي (٧٠٢هـ). تحقيق د/ احمد محمد الخراط. ط/٢ - دار القلم - دمشق ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٢١- روح المعاني (تفسير الالوسي) للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الالوسي البغدادي دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان - دون تاريخ.

٢٢- زاد المسير في علم التفسير. للإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي ط/١ - المكتب الإسلامي للطباعة والنشر: ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

٢٣- سر صناعة الإعراب.لأبي الفتح عثمان بن جني. تحقيق د/ حسن هنداوي. ط/١- دار القلم - دمشق ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م

٢٤- سورة النور. دراسة تحليلية نحوية (ر. ماجستير - مخطوطة).

د/ علي محمد النوري.

٢٥- شرح التصريح. للإمام خالد بن عبد الله الأزهري.

ط/٢- المطبعة الأزهرية، ١٣٢٥هـ.

٢٦- شرح المفصل. للعلامة موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي.

عالم الكتب - بيروت - مكتبة المتنبي - القاهرة - دون تاريخ.

٢٧- الصحاح للجوهري

تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار- دار الكتاب العربي بمصر، دون تاريخ.

٢٨- ضرائر الشعر، لابن عصفور. تحقيق: السيد إبراهيم محمد.

ط/١- مطبعة الفجالة الجديدة - القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

٢٩- طبقات النحويين واللغويين. لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي (٣٧٩هـ).

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط/١- مطبعة الخانجي- مصر١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.

٣٠- فتح القدير (تفسير الشوكاني).لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني.

ط/٢- شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر-١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

٣١- الكتاب لسيبويه.تحقيق. عبد السلام محمد هارون.

ط/٢ - الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٩٧٧م.

٣٢- ما يجوز للشاعر في الضرورة. للقزاز القيرواني (٤١٢هـ)

تحقيق: د/ رمضان عبد التواب و د/ صلاح الدين الهادي.

مطبعة المدني - القاهرة: ١٩٨٢م.

٣٣- مجاز القرآن. لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي.

تحقيق محمد فؤاد سزكين. ط/٢- مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ/١٩٨١م

٣٤- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز(تفسير ابن عطيه) لأبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي.

تحقيق الرحالي الفاروق وزملائه. ط/١- الدوحة(قطر):١٣٩٨هـ/١٩٧٧م.

٣٥- المدارس النحوية. تأليف: د/ شوقي ضيف.

دار المعارف بمصر: ١٩٦٨م.

٣٦- معاني القرآن. للأخفش الأوسط أبي الحسن سعيد بن مسعدة.

تحقيق د/ فائز فارس. ط/٢ - دار العروبة - الكويت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٣٧- معاني القرآن. لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء.

تحقيق: د/ أحمد يوسف نجاتي وزملائه.

عالم الكتب - بيروت، دون تاريخ.

٣٨- معجم شواهد العربية. لعبد السلام محمد هارون.

ط/١- مكتبة الخانجي بمصر: ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

٣٩- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. لمحمد فؤاد عبد الباقي.

ط/١- دار الفكر - بيروت - لبنان: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٤٠- المعجم الوسيط. ط٣- مجمع اللغة العربية مطابع الدار الهندسية

القاهرة ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م.

٤١- مغني اللبيب. لجمال الدين بن هشام.

تحقيق: د/ مازن المبارك وزميله.

ط/٥- دار الفكر - بيروت ١٩٧٩م.

- + حاشية الأمير - ط/ عيسى الحلبي. دون تاريخ

٤٢- نحو القرآن: لأحمد عبد الستار الجواري.

مطبعة المجمع العلمي العراقي - بغداد ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٤٣- نزهة الألباء في طبقات الأدباء: لأبي البركات بن الأنباري.

تحقيق د/ إبراهيم السامرائي.

٤٤- نشأة النحو: لمحمد الطنطاوي.

ط/٢ - دار المعارف بمصر. ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

Abstract

The Addition of the Preposition "9an" in Structure

Dr. Ali Muhammad Al-Nuri

The additional or "redundant" article among grammarians is defined as the one whose insertion or deletion does not affect meaning. That is why the late Sibwayh termed it as "redundant". However, it is not literally redundant, but it is redundant in terms of grammatical structure and its requirement in Arabic for sentence structure.

The addition of the article in this manner is commonplace among Arab ways of expression and discourse. This explains why Arabs had no difficulty in understanding the Qur'an in its revelation because it conformed to their eloquent speech patterns which were prevalent before the revelation of Qur'an. This also explains why Arab grammarians are hesitant to sound redundant by including the meaning of one verb in the other.

Ibn Jinni states that Arabic prepositions can substitute one another and this is an indication of their flexibility. However, many Arabic verbs denote different meanings if linked to prepositions. Ibn Jinni holds the idea that prepositions are added to make up for the ones deleted. Al-Sayyouti stated that a preposition is added to complete meaning.

ملخص

لغة السلطة و سلطة اللغة في سياق التعليم العالي في العالم العربي: الصراعات والهيمنة والتحول في الاستخدام اللغوي

أ.د. محمد راجي الزغول

رغم أن اللغة العربية من أثرى لغات العالم في مصطلحها وبالرغم من المحاولات المتكررة نحو التعريب في مغرب العالم العربي ومشرقه إلا أن اللغات الأجنبية وبخاصة اللغتان الإنجليزية والفرنسية تنافسان العربية في عقر دارها وتقتطعان مساحات واسعة من استخداماتها في مجالات متعددة في المجتمعات العربية. وأبرز ما يكون هذا الاقتطاع في مجال التعليم العالي وبخاصة في أقسام العلوم والهندسة والطب وادارة الأعمال. لقد كان اختيار الإنجليزية أو الفرنسية للاستخدام مرتبطاً بالمستعمر السابق. لكن الحال قد تغيرت وبدأت عوامل جديدة تتحكم بالاختيار، وأبرزها استخدام لغة السلطة والسلطة النسبية للغة. ففي المغرب بدايات تحول من الفرنسية إلى الإنجليزية للعوامل السابقة الذكر، في حين يزداد الاستخدام اللغوي للإنجليزية في المشرق للعوامل نفسها.

يحاول الكاتب في هذا البحث، معتمداً على عدد من الذين كتبوا في مجالي مفهوم القوة/ السلطة بمعناه المطلق ومفهوم قوة/ سلطة اللغة، استقصاء عوامل قوة/ سلطة اللغة الإنجليزية مقارنة باللغات الأخرى من خلال أطر بناء القوة/ السلطة في الفكر الفلسفي. كذلك يحاول الكاتب أن يبين أسباب اختيار الإنجليزية أو الفرنسية بديلا للعربية في التعليم العالي في العالم العربي، وذلك بالرجوع إلى عوامل القوة المشار إليها سابقاً. تعرض الكاتب كذلك إلى حركة التعريب في شطري العالم العربي مبيناً بإيجاز أهم إنجازاتها وأسباب تعثرها مؤكدا على الحاجة الماسة إلى القرار السياسي القاطع في هذا الشأن. يفسر الكاتب كذلك في ثنايا هذا البحث واقع الهيمنة اللغوية الغربية وواقع الصراع مع العربية وما أدى ذلك من تحول عن العربية إلى اللغة الأجنبية.

يخلص الباحث إلى تحديد ستة أنماط للاستخدام اللغوي في الجامعات العربية مبيناً لغة التعليم في هذه الجامعات وهي نمط التكيف، ونمط جامعات النموذج الاستعماري السابق، والنمط الاستعماري الجديد، ونمط الجامعات الأميركية في الخارج ونمط التركيز على وظيفية اللغة والنمط المصري ذو المسارب الأربعة.

Change in the Euro-Mediterranean Region: Case Studies in Educational Innovation. New York: Peter Lang Inc. pp.327-343.

Zughoul, M. R. (2002a) "Diglossia in Arabic". (In Arabic) *Journal of the Islamic & Arabic Studies College*, 23, pp. 253-310.

Zughoul, M. R. (2002b) "Diglossia in Literary Translation: Accommodation into Translation Theory" To appear in *META*.

Wallraf, barbra (2000) "English Isn't managing to Sweep All Else Before It and If It Ever Does Become the Universal Language, Many of Those Who Speak It Won't Understand One Another" . *The Atlantic Monthly*, 286, No. 5. Pp.52-66. Web site:

Wardhaugh, R. (1987) *Language in Competition. Dominance, Diversity and Decline.* Oxford: Blackwell.

Warschauer, Mark (2000) "The Changing Global Economy and the Future of English" *TESOL Quarterly*, 34, 3. Pp. 511-532.

Watson, J K P. (1984) "Cultural Pluralism, Nation Building and Educational Policies in Peninsular Malaysia" *In Chris Kennedy (ed.) Language Planning and Language Education.* London: George Allen and Unwin.

Werenfels, Isabelle (2002) "Algeria's Unresolved Language Conflict" *English Window* Web site. Http://www.nzz.ch/English/background/2002/05/31/_algeria.html

Wright, Sue (2001) "Language and Power Background to the Debate on Linguistic Rights", *MOST Journal on Multicultural Societies*, 3, 1.20pp. (http://www.unesco.org/most/vl3n1wr.htm)

Yorkey, Richard (1977) "Practical EFL Techniques for Teaching Arabic Speaking Students" In J Alatis and R Crymes (eds) *The Human Factors in ESL* Washington, D. C. TESOL. Pp. 57-75.

Zughoul, M R (1980) "Diglossia in Arabic A look into the Present and Future of Arabic" *Journal of the Jordanian Academy of Arabic*, 9-10, pp.119-153.

Zughoul, M. R and L. Taminian (1984) "The Linguistic Attitudes of Arab University Students Factorial Structure and Intervening Variables" *International Journal of the Sociology of Language*, 50, pp. 155-179.

Zughoul, M and R Hussein (1985) "English for Higher Education in the Arab World: A Case Study of Needs Analysis at Yarmouk University" *The ESP Journal*, 4, pp. 133-152

Zughoul et al (1986) "Cultures in Contact: The Arab Student in the English as a Foreign Language/Second Language (EFL/ESL) Classroom" *Journal of the College of Arts King Saud University*. 13, 1, pp.61-92.

Zughoul, M. R. (1987) "Re-structuring the English Department in Third World Universities: Alternative Approaches for the Teaching of English Literature." *International Review of Applied Linguistics (IRAL)*, 25, 3. Pp. 221- 237.

Zughoul, M R "Diglossia in Arabic in the Context of Language Learning" in K Sha'ban (ed.) *Language in Education in Lebanon*. Beirut: Unesco, 2000.

Zughoul, M. R. (2001). "The Language of Higher Education in Jordan: Conflicts, *Challenges and Innovative Accommodation' In R. G Sultana (ed.) (2001). Challenges and*

Widdowson (eds.) *English in the World: Teaching and Learning the Language and Literatures*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp.1-7.

Rabinow, Paul (ed.) (1984) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.

Rafi', Shawqi. (1997) "Linguistic Wars both Cold and Hot Dominate the World" *Al-'Arabi*, 461. Pp. 124-128.

Rugh, William (2002) "Arab Education: Tradition, Growth and Reform". *Middle East Journal*, 56, 3, 2002. pp.396-413.

Said, Edward. (1978) *Orientalism*. New York: Penguin.

Said, Naffusa (1980) *The Call for the Use of the Colloquials and its Affects in Egypt* (in Arabic) Cairo: Al-Ma'arif.

Skutnabb-Kangas, Tove. (1999) "Linguistic Human Rights - Are you Naive, or What?" *TESOL Journal*. 8, 3. Pp.6-12.

Selloum, Habib (2001) "The Odyssey of the Arabic Language and Its Script" on the World Wide Web, site: file://A:\THE%20ODYSSEY%20OF%20THE%20ARABIC%20LANGUAGE%20AND

Serpell, Robert. (1989) "The Cultural Context of Language Learning: Problems Confronting English Teachers in Zambia". " In C. Candlin (ed.) *Language Planning and English Language Teaching*. New York: Prentice Hall.

Smith, Larry A. (1983a) "English as an International Auxiliary Language" in L. Smith (ed.) (1983) *Readings in English as International Language*. Oxford: Pergamon.

Smith, Larry A. (1983b) "English as an International Language" in L. Smith (ed.) *Readings in English as International Language*. Oxford: Pergamon.

Smith, Larry A. (ed.) (1983c) *Readings in English as International Language*. Oxford: Pergamon.

Strevens, P. (1980) *Teaching English as an International Language: From Practice to Principle*. Oxford: Pergamon.

Takreety, Adnaan (1995) "The Arabicization of Medical Sciences in the Modern Age" (In Arabic) *Journal of the College of Islamic and Arabic Studies*, 9. pp 182-200.

Toomey, Michele (2000) "Book Chapter: The Power of Language" World Wide Web http://www.mtoomey.com/book_language.html

UNESCO Regional Office for Education in the Arab States, Beirut. (2002) *Higher Education in the Arab States*. Beirut: Unesco.

Khalidy, Mustafa and Omar Farrukh. (1973) *Missionaries and Imperialism* (In Arabic). Beirut: Al-makatabah Al-'aSriyyah

King, Robert (1997) "Should English Be the Law?" The Atlantic on Line. April. Pp.1-12 Web Site: http://A:\Should%20English%20Be%20the%20Law%20-%2079-04.htm

Lamy, Marie-Noelle (1996) ""Franglais" In D. Graddol et al (eds.) *English: History, Diversity and Change*. London Routledge.

Leith, Dick (1996) "English: Colonial to Postcolonial" In D. Graddol et al (eds.) *English: History, Diversity and Change*. London: Routledge.

Lewis, Bernard (1950 reprinted 2001) *The Arabs in History*. India. Goodword Books Web Site: http://www.econ.ubc.ca/kotwal/355/liberty.pdf

Mackey, William F. (1972) *Three Concepts for Geolinguistics*. Montreal: Centre International de Recherches Sur le Bilinguisme.

Llosa, Mario Vargas (2002) "The Culture of Liberty" www.

Mazrui, Ali (1968) "Some Sociopolitical Functions of English Literature in Africa" In Fishman et al (eds.) *Language Problems of Developing Nations* New York John Wiley and Sons, Inc.

Lukes, Steven (ed.) (1986) *Power: A Radical View* Oxford: Basil Blackwell.

Mazrui, Ali (1975) *The Political Sociology of the English Language: An African Perspective* Mouton: The Hague.

Mazrui, A "The World Bank, The Language Question and the Future of African Education" *Race and Class 38* (3) 35-48.

Ndebele, Najabulu. (1987)"The English language and Social Change in South Africa", *English Academy Review*, 4, 1. Pp.1-16.

Ngugo wa Thiong'o (1994) *De-colonizing the Mind. The Politics of language in African Literature*. London: Heinemann.

Secretary General of the Ministry of Education (1999) "Speech of the Minister of Education" in Alboustani et al. *Issues in English Teaching Materials. Proceedings of the 18th Moroccan association of Teachers of English (MATE) Annual conference*. Rabat Al-wataniyya Press. Pp. 12-13.

Penrose, E. F. (ed.) (1975) *European Imperialism and the Partition of Africa*. London. Frank Kass.

Phillipson, Robert (1992) *Linguistic Imperialism*. London: Oxford University Press
Quirk, Randolph (1985) "The English Language in Global Context" In Quirk R and H.

Cambridge. Cambridge University Press.

Guedira, M'hammad (1999) "Key-note Speech" in Elboustani et al (eds.) (1999) *Issues in English Language Teaching Materials: Proceedings of the 18th Moroccan association of Teachers of English (MATE) Annual conference.* Rabat: Al-wataniyya Press. Pp 7-11.

Ganarwan, Asim (2001) "Globalization and the Teaching of English at the Tertiary Education Level in Indonesia" " A paper presented at the Conference on Golabalization, Foreign Languages and Intercultural Learning held at Institut Francais & Goethe Institut in London, Feb. 9-11, 2001

Haeri, N. (1997) "The Reproduction of Symbolic Capital: Language, Stateand Class in Egypt" *Current Anthropology*, 38, 1. pp.795-805.

Holly, Doug (1990) " The Unspoken Curriculum - or How Language Teaching Carries Cultural and Ideological Messages". In B. Harrison (ed.) *Culture and the Language Classroom.* London Modern english Publications and the British Council.

Jabr, Yahya (1996) "Harakat atta9riib: limaatha tata9aththar (Arabicization : Why is it Stumbling?" *Al-ta9riib* (Arabicization) June 1996

Jesperson, Otto (1905) *Growth and Structure of the English Language.* Oxford. Blackwell (Reprinted 1967)

Kachru, Braj (ed.) (1983) *The Other Tongue. English Across Cultures.* Oxford. Pergamon Press Ltd.

Kachru, Braj (1985) "standards, Codification, and Sociolinguistic Realism: The English Language in the Outer Circle". In R. Quirk and H. Widdoson (eds.) *English in the World. Teaching and Learning of Language and Literature.* Cambridge. Cambridge University Press. Pp. 11-30.

Kachru, Braj (1986) "The Power and Politics of English" . *World Englishes.* 5, 2/3, pp 121-140

Kachru, Braj (1991) "Liberation Linguistics and the Quirk Concern". *English Today*, 7, 1 pp. 3-13

Kassim, Ibrahim (2002) "Language as a Weapon" *Al-'Arabi. A Cultural Monthly*

Kawamoto, Kevin Y. "Hegemony and Language Politics in Hawaii" *World Englishes.* 12, 2 Pp. 193-207.

Khalifa, Abdulkarim (1987) *al-luGa al-9arabiyyah watta9riib fil9aSr al-Hadiith.* (Arabic and Arabicization in the Modern Age) Amman. The Jordanian Academy of Arabic

Fairclough, Norman. (1990) *Language and Power.* London: Longman.

Farag, Iman (2000) "Higher Education in Egypt: The Realpolitik of Privatization" International Higher Education. Winter . Web Site
http://www.bc.edu/bc_org/avp/soe/cihe.newsletter/News18/textll.html

Ferguson, Charles A. (1959) "Diglossia", *Word* 15, 325-40.

Fishman, Joshua. (1983) "Sociology of English as an Additional Language" in, Braj Kachru. (ed.) (1983). *The Other Tongue: English Across Cultures*. Oxford: Pergamon Press Ltd.

Fishman, J. (1997) "The New Linguistic Order" Foreign Policy. 113, winter 1998-1999 Available on the web:
http://:www.wysiwyg://1/file:/Jodshua A_Fishman-the new linguisticorder.htm

Fellman, Jack (1973) "Language and National Identity: The Case of the Middle East" *Anthropological Linguistics*, 15, pp 244-249

Flaitz, Jeffra (1988) *The Ideology of English: French Perceptions of English as a World language.* Berlin: Mouton de Gruyter.

Foucault, Michel. (1980) (Edited by C. Gordon and translated by C. Gordon et al) Power/Knowledge. *Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.*Sussex: The Harvester Press Limited.

Furguson, Charles (1983) "Foreword" In B. Kachruc (ed.) (1983) T*he Other Tongue: English Across Cultures.* Oxford: Pergamon Press Ltd. Pp .vii xiii.

Galbraith, John K. (1986) "Power and Organization" In S. Lukes (ed.) *Power*. Oxford: Basil Blackwell. Pp. 211-228.

Gallagher, Charles (1968) "North African Problems and Prospects: Language and Identity" In J. Fishman and J. das Gupta (eds.) *Language Problems in Developing Nations.* New York John Wiley and Sons. Pp. 129-150

Galbriath, John Kenneth. (1985) *The Anatomy of Power* London: Hamish Hamilton.

Graddol, David et al (1997) *English: History, Diversity and Change* London: Routledge.

Graddol, David. (1997) *The Future of English?* The British Council.

Graddol, David. (2001) "English and Foreign Languages" A paper presented at the Conference on Golablalization, Foreign Languages and Intercultural Learning held at Institut Francais & Goethe Institut in London. Feb. 9-11. 2001

Grillo, R. D. (1989) *Dominant Languages: Language and Hierarchy in Britain and France*

of Minnesota Press

Clarke, M and J Clarke (1990) "Stereotyping in TESOL Materials" in B Harrison (ed.) (1990) *Culture and the Language Classroom* London Modern English Publications

Colonna, F (1975) *Instituers Algeriens: 1883 1939* Alger: Office des Publications Universitaires

Coulmas, Florian (1992) *Language and Economy* Oxford Blackwell

Crawford, James (1992) *Language Loyalties. A Source Book on the Official English Controversy*. Chicago University of Chicago Press

Crawfors, James (2002) "Language Loyalties: Symbolic Implications of Language Conflict" World Wide Web:
http://ourworld compuserve com/homepages/JWCRAWFORD/LLPT3.htm

Crystal, David (1985) "How many Millions The Statistics of English Today" *English Today*, 1 pp7 9

Crystal, David (1997) *English as a Global Language* Cambridge Cambridge University Press

Daoud, Mohamed (2000) "Language Policy and Planning in Tunisia. Accommodating Language Rivalry"
Web Site www.miis.edu/docs/langpolicy ch14 pdf

Das Gupta, Jyotirindra (1970) *Language Conflict and National Development Group Politics and National Language Policy in India* Berkley University of California Press

Daswani, C J (1982) "English in India. The Brown Man's Burden" In Narasimhaiah and Srinath (eds) English Its Complementary Role in India Mysore Wesley Press

De Kadt, Elizabeth (1993) "Language, Power and Emancipation in South Africa" *World Englishes*, 12, 2 Pp. 157 168

Dendrie Marc Gerard (1993) "Democratising English as an International Language", *World Englishes* 12, 2, pp 169 178

Elboustani et al (eds) (1999) *Issues in English Language Teaching Materials* Rabat Al watamiyya Press

EMaketer (1999) "e Maketer Tallies the Number of e-mail Messages sent in 1999" Online http://www emarketer com/estats/020199 email html

Emenyonu, Earnest (1989) "National Language Policy in Nigeria. Implications for English Teaching" In C Candlin (ed) *Language Planning and English Language Teaching* New York Prentice Hall

REFERENCES

Abbas, shameem (1993) "The power of English in Pakistan" *World Englishes*, 12, 2. pp147-156.

Al-Ahram Weekly Online (2002) "The Europeans Are Coming" Issue No 575 World Wide Web Site: http://www.ahram.org.eg/weekly/2002/575/index.htmx.

Al-Barakat, Abdullah A (1996) *Identifying and Evaluating Concepts and Values in English Language Curriculum In Jordan* Ph D. Dissertation, Um durman Islamic University

Alexander, Neville (2000) "English Unassailable but Unattainable: The Dilemma of Language Policy in South African Education"
Web Site. http://www.nyu.edu/education/teach learn/ifte/alex.htm

Al-Faisal, Samar Rouhi (2002) "The Issue of the Capability of Arabic to Accommodate Modern Science " (In Arabic). *Afaaq Al Thaqaafah Wa Al-Turaath* 10, 38, pp 66-77.

Al-Hamzawi, M R (1986) *al-manhajiyya al-9aama li-tarjamati al-muSTalaHaati wa tawHidiha wa* tanTHimiha (General Methodology for the Translation, Unification and Organization of Terms) Beirut, dar alGarb al-islaami

Al-Shaawi, Sultan (1994) "Arabicization of Higher Education Problems and Suggestions" (In Arabic) *Journal of the Union of Arab Universities*, Special Issue.

American Association of Collegiate Registrars and Admission Officers (2002) "Egypt to Gain Two New Private Universities"
http://www.aacrao.org/transcript/index.cfm?fuseaction=show_print&doc_id=671

Anees, Ibrahim (1970) *Language Between Nationalism and Internationalism*,(In Arabic) Egypt, Daar Al-Ma"aarif

Arabic Language Academy in Egypt (1999) "Recommendations of the Arabic Language Academy in Egypt in its 65th Annual Conference" (In Arabic" Unpublished Document circulated through the Jordanian Council of Higher Education.

Andrew, C. M and A. S. Kanya-Forstner (1975) "Gabriel Hanotaux, The Colonial Party and the Fashoda Strategy" . In F. F Penrose (ed.) *European Imperialism and the Partition of Africa.* London: Frank Kass, Pp. 55-104

Bolinger, Dwight (1986). *Language: The Loaded Weapon.* New York: Longman Group Limited.

Carnoy, M et al (1993) *The New Global Economy in the Information Age: Reflections on our Changing World.* University Park, Pennsylvania. The Pennsylvania State University Press

Chejne, Anwar (1968) *The Arabic Language: Its Role in History.* Minneapolis University

recent years is the introduction in major Egyptian universities of what has been termed as "foreign language programs". These programs, for which tuition fees are charged in an otherwise free system of education allow students originally from private foreign language schools, mostly English language medium schools and some French language medium schools to be admitted to major Egyptian universities and follow an English or French speaking curriculum According to Farag, "this ensures a higher quality education, and better job prospects for these individuals endowed with economic and cultural capital".

Four tracks are at work in the Egyptian system of education, namely an Arabic teaching track, an accommodation pattern teaching track, an "American university abroad" teaching track in the form of an American university, a German university and more importantly, the major Egyptian university admitting graduates of private schools to be taught in English and finally a French teaching track

CONCLUSION

English is a powerful language and derives its power from a host of parameters and variables that are well attested in the Arab region in general These parameters relate to the phenomenal spread of the language; its instrumentality in the acquisition of knowledge, its necessity for the acquisition of science and technology; its use as a lingua franca in international affairs, its being a marker of prestige and a symbol of liberalism, its influence on other languages of the world; its being a key factor in educational, occupational and social mobility in different parts of the world; and above all its being the language of the USA the most powerful country in the world today. This power is manifested in so many different forms some of which are by no means linguistic or relates directly to language Because of this power, English is chasing French out of its former entrenches in the area and displacing Arabic in so many domains of language use At the level of higher education, the main topic of this paper, several patterns of English language use as a medium of instruction have emerged. These patterns range from partial use of the language in topic specific areas, to using a blend of Arabic and English and then to using English wholly as a medium of instruction similar to American universities in America or British universities in Britain. The use of English in higher education seems to be increasing in intensity and scope with more political power of the US. English is a powerful language and it is the language of power .

5. Insistence on functional English model.

The third model comes between the first and the third. The incoming student has to go through an intensive English program while at the same time taking a "light" academic load. The program aims at raising the level of the proficiency to what may be thought good enough to handle classroom instruction. The criteria of "exiting" the program in this model is not as rigid as that used in the second model. Sometimes the exiting criteria is relaxed to take individual cases into consideration, to preserve numbers of students in the student body and not to discourage enrollment. University courses later include a slate of required English courses to be completed as the student goes on.

6. The Egyptian Four Track Model.

Egypt has had the oldest well developed higher education system in the Arab region. Before the establishment of higher education systems in Arab countries, the Egyptian system of higher education offered free education in all traditional university specializations to Arab nationals coming from all over the Arab world through the medium of Arabic or through the accommodation model at later stages. New developments in the Egyptian system of higher education have emerged in the 1990s. In addition to 12 state universities and their seven branches with a total number of students reaching about 1.5 million students (Farag 2000:1), the Egyptian government has allowed the establishment of four private universities in 1992 under the private universities law passed in 1992 and its implementative charter released in 1996 (Al-Ahram Weekly On Line 2002:1). More recently and in a new dramatic development, a presidential decree was signed to establish a French university and a German university in the country. The French university will teach in French and its students will come from a dozen "still thriving" French schools set up by French missionaries in the 1950s and from the country's more than 60 bilingual schools where French is taught to more than 50000 students. The medium of instruction in this university is, of course, French. The faculty, according to Al-Ahram Weekly On Line 2002:2, will be one third French two thirds Egyptian. Interestingly enough, Instruction at the new German university will be in English. The "Germanness" of the university, asserts the German ambassador in Egypt (Al-Ahram Weekly on Line (2002:2)), will be in "the German curricula used and German teaching techniques employed". Students, however, will be encouraged to learn German to enable them to continue their studies in Germany and to help them find jobs in Germany also.

An important development in the Egyptian system of higher education in

ther details of this pattern simply because it involves dominance, condescension of colonial powers and cultural enslavement.

4. American Universities Abroad Model.

This model is expanding with the establishment of more and more American universities, and private universities affiliated to American and British universities. The former are those traditional American universities in the area with a long history and strong ties of "formal" nature with mother American institutions and with strong ties with American agencies or missionary bodies. The American university of Beirut, The American University of Cairo, Middle East Technical University and Robert College are examples of these universities. The latter is a growing number of "private" universities affiliated with American and British universities trying to emulate the structure and traditions of the former. In this model, the university is English speaking and the student cannot carry an academic load before his proficiency in English is proven or raised to a specified level mostly operationally expressed in terms of a numerical score on the TOEFL test. These universities conduct large scale English language teaching operations to its student body through what is called "orientation program" or "intensive English program" or 'preparatory program". These programs aim at raising the level of proficiency of the student body to the required level in a year time during which the student studies English on full time bases. The curricula, the teaching staff, methods, evaluation procedures and standards emulate similar programs for foreign students in the US and Britain.

The major difference between this model and the "ex-colonial status model" is that the latter concerns national universities that are government sponsored and reflect the commitment of the state towards the provision of higher education to its citizens. The "American universities abroad model" concerns two types of higher educational institutions. The first is the traditional American university abroad, mostly no-profit, culturally loaded, strongly attached to the home culture and home institution/society/missionary group. The second is a commercial adventure that came to the Arab world with globalization and privatization . The sole motive for the establishment of this kind of university is profit. Because these universities charge relatively high fees, the student body comes from the better to do sectors. In fact, this kind of American universities is sometimes accused, along with other private universities, of "selling degrees to those who can afford them".

and American influence. This is applicable in the particular cases of some Gulf States. In this model, though the university set up is like that in the first model, there is more emphasis on the teaching of English in a preparatory year through a language center or, more recently in some universities, through the General Requirements Unit. In this model, admission of the student into the university is not rigidly dependent on his score in English, but more serious attempts are taken to raise the level of competence.

The actual use of English as a medium of instruction in this model differs within the same university and across universities. In the colleges of arts and the Colleges of Sharia and Islamic studies, the use of English is partial while in the schools of engineering and medicine it is almost total. In older national universities, the use of English is less in scale than in the more modern ones. Some of the more modern higher educational institutions in the Gulf States overstress the use of English to an extreme. The example of the United Arab Emirates is really interesting. The major UAE national university in Al'ayn, for example, has been moving towards this model and has been lately doing so through its General Requirements Unit . . Other examples of this model include King Fahd University of Petroleum and Minerals and Sultan Qaboos University in Oman.

3. Neo-colonial University Model

It may be surprising to use the term "neo-colonial" , but if any reader has the chance of going over the prospectuses of Zayed University, for example, he may not hesitate to talk about the "imperial" model. At Zayed university and the Higher Colleges of Technology there is a policy flat exclusion of Arabic, the native language of the students, from the educational process. If you take a look at the prospectuses of Zayed University, you will see the prospectuses of a typical American university or British University in America or Britain. . They have even reached a point of "imposing" English language use to think of introducing a course in Arabic as a foreign language to Arabic speaking students to be able to talk about their areas of specialization. In a newly established "Institute of Petroleum" in Abu-Dhabi, the use of English is total. In personnel and faculty, there is strong insistence that this institute be American/British This kind of setup, no doubt, is outrageous and it is really incredible as a university set up in an Arab Muslim country in the Arabian Peninsula. It does indeed ring the bells of early British colonialism of Black Africa. It has been characterized by the absolute absence of any kind of sensitivity to the "native" language and culture. It is very difficult to go into fur-

elite conversant and educated through the medium of English and by a big demand from the private sector and the job market at home and abroad in other Arab countries specially in the Gulf region on one hand and the use of Arabic ferociously called for by Islamicists, Arabicists and by national identity, integrity and pride on the hand. This conflict has resulted in what Zughoul (2001) has called "innovative accommodation" which is a blend of the two languages Arabic and English used for teaching purposes in the classroom especially in the faculties of science, engineering, medicine and business. This blend is given different labels depending on the attitude of the speaker such as "strange mixture", "blend", 'a hybrid", "a pidgin", "a cocktail", "hodgepodge", "hotchpotch", etc.

Zughoul and Hussein (1985), in a large scale field study at Yarmouk university, Jordan describe the distribution of this blend as follows

> ...we can conclude that actual classroom teaching is mostly conducted in English while there is room for the use of Arabic in classroom discussion. Question on the content of the lecture are likely to be raised in Arabic and to be answered in English. As to classroom notes and written assignments, a majority of the faculty indicated a preference pattern for English. Faculty members state that they generally refer students to different reference materials -more so to reference books than to professional journals. The overwhelming majority of faculty members give examinations in English and ask students to answer in English. However, faculty members feel that a sizable percentage of students are not sufficiently competent in English to follow class lectures.

This model was born out of need, the need to teach through the medium of English in an Arabic medium university. The situation of the university here is very much like the situation in the work place and in government offices in particular. The law stipulates that the language of instruction at the university is Arabic, but it adds that another language may be used if need be. The law also stipulates that while another language is used for instruction, attempts should be made towards Arabicization. However, The exception has become the rule. This model has been well developed without any concious planning and it is still widely in use.

2. Ex-colonial status university model.

This model is prevalent in Arab countries where there is still strong British

foreign language proficiency through which most if not all the elite faculties teach. The second problem is that with globalization and its powerful language spread, English at the work place, higher education has been undergoing challenging changes. One major change is that higher education does not have to address social expectations or the quest for knowledge; two objectives that shaped the university in the past. Rather, it has to address the needs of the job market "which is a given" . Farag finally asserts that "an invisible hand adjusts development goals to the market which is no longer national but globalized"

As a result and a consequence of the power exerted by the English language on Arab societies, a number of patterns for English language use in higher educational institutions in the Arab World have emerged. The type of each of these patterns is again dependent on a host of variables most important of which are non-linguistic but political, economic and even military. When we talk about higher education in the Arab World, we are talking about a big number of institutions of different kinds. According to recent UNESCO statistics (quoted by Rugh 2002), there are 175 universities, 140 university colleges, 13 Islamic universities and a number of technical colleges in the 22 member states of the Arab League. A university offers undergraduate and graduate degrees, a university college focuses on one discipline and gives only an undergraduate degree, community colleges offer a two to three year diploma, and an Islamic university is where there is a religious curriculum. Universities in the Arab world vary considerably in size with Egyptian universities having the highest numbers which may reach 100000 students each, and gulf universities having the lower numbers. In the following section, I will identify and discuss some of these patterns of language use in major Arab educational institutions specially those where there is an Arabic/English rivalry. These patterns, of course, exclude those universities which have opted to use Arabic as the sole language of instruction for all the subjects taught in the university and that situation is particularly applicable to Syria.

1. The "accommodation" pattern.

The writer (Zughoul 2001) discussed in detail the conflicts between Arabic and English as languages of instruction in higher education in the Jordanian case which is not too different from the situation in other Arab countries. The university scene has been witnessing a sharp conflict between the use of English staunchly supported by an unstated language planning policy, by an

Getting into the details of these aspects of the relationship of America with the Arab countries is out of the scope of this paper, but the point of "involuntary" use of English should be borne in mind in any discussion of the power of English.

3. Students have started to realize that knowledge of English is not only a gate to a better future, but also an instrument of educational, occupational and social mobility at the national level. They also have started to realize that the Arabian Gulf job market, an attractive and thriving market, not only considers knowledge of English as an asset but insists, in the overwhelming majority of the cases of job vacancies on a reasonable command of English as a prerequisite for most of the jobs available. A scanty look at the job advertisements in Jordanian papers and in the Gulf media would reveal right away how instrumental English is for the jobs advertised. It can be safely stated to say that in some Gulf Arab countries, it is literally impossible to get even a medium level job without good knowledge of English.

4. The majority of the university students suffer from low levels of competence to the point that some of them are false beginners after years of instruction at school.. This particularly applies to the graduates of the public school system, and more specifically, those graduates who were not so lucky to be in urban areas. The standards of that majority contrast sharply with the standards of those who came from private schools focusing on the teaching of foreign languages or teach through the medium of a foreign language. This is the case in most of the Arab countries where English is taught as a foreign language.

It is worth adding in this connection that the new role of English deriving from the power it has achieved in the Arab world has created new problems of "equity" and has contributed to a radical change in the perception of higher education and the role of the Arab university. These two problems were highlighted by Farag (2000) in the Egyptian context which is not any different from other Arab countries. Studies on the socio-economic backgrounds of public university students in Egypt has shown that in spite of the fact that higher education is free, most of the students in the "high status", "prestigious" or "elite" faculties - information technology, engineering, medicine - are students who attended private schools and were able to do well in their final secondary exams. These students come from the economic and cultural elite of the country. They are also at a linguistic advantage because of their

tional experience. Graddol concludes that "long before the handover of Hong Kong to the People's Republic of China, there was a strong support for the idea of using Chinese in as a medium of instruction".

SOME PATTERNS OF ENGLISH LANGUAGE VS. ARABIC USE

English is still highly maintained and even expanding in certain domains in Arab societies. This situation has become much more visible of late than earlier. The growth in the use of English in some Arab societies has become synonymous with "development" at large. This is specially applicable to the Arabian Gulf states, Egypt, Syria and Jordan. At the level of higher education, several patterns of English language use as a medium of instruction can be identified. It is worth stating some major policy guidelines before talking about these patterns.

1. It is a fact that the overwhelming majority of faculty members at Higher educational institutions in the Arab region are graduates of English speaking universities. In North Africa , most of the faculty are graduates of French speaking universities with a shift of advanced degree training to English speaking countries. This is specifically true in the schools of science, engineering, medicine and business. In Jordan, for example, British and American training remains a strong asset for prospective faculty members and active scholarship programs sending Jordanian students for higher degrees in British and American universities are highly maintained by most Jordanian universities.

2. It is also a fact that the administration of universities in the region look forward to a bigger share for English as the language of instruction specially in the schools specified in the previous section. In fact, this university policy must be a reflection of an "unwritten policy" at the higher levels of government. The introduction of foreign language programs in Egyptian universities allowing students from private schools to follow an academic specialization in English or French attests to the fact that there is an unwritten policy favoring this trend. The fact that there is a lot of insistence on the use of English in Jordanian universities, even unnecessarily in some cases (see Zughoul 1987) supports that kind of assumption. This trend represents bowing to American pressures which take different forms in different Arab countries with emphasis on military presence, wide scale economic domination and development of educational and cultural ties.

> Terminology is not the essence of the problem. ... The problem is the language of instruction in that it is the learner's means of communication, comprehension, expression and also in thought and imagination. the call for Arabicization should not be motivated only by our pride in our national language. but it should also be motivated by the fact that Arabicization would help us avoid the serious dangers threatening university education and leading to superficiality , shallowness and the deprivation of the student from his proper understanding and comprehension of what he is learning in a foreign language. This deprivation leads him to rote memorization of what he is learning without understanding. [Translation mine].

It has been my experience at many Arab universities where you see even First year students who have serious problems with the basics of English and who cannot pass English 101 easily struggling with standard American and British textbooks for their 101 courses in Business or Science How much can a student with a pitifully low competence in English make out of that textbook?

A major question is often raised regarding the quality of education in relation to the use of English. In other words, is the use of English in higher education in the Arab region an asset to the educational system as far as the quality of education is concerned or a weakness that adds to lowering the present standards? Graddol (1997:8) asserts that tertiary education is one of the international domains of English. Graddol also asserts that in post-colonial countries, English medium education has become one of the mechanisms of distributing social and economic power. But the major problem in these countries now is that wherever the proficiency of the teachers in English is not satisfactory and the students have little chances to practice their English in their communities -which is the case for most Arab students—, aspirant language learners "will be condemned to a second rate education ". In this case, English medium education is accused of "undermining educational provision and encouraging educational mediocrity amongst aspirant, non-elite groups". Graddol gave the specific case of Hong Kong as an example of the dilemma facing parents and governments. Though a British colony and though English was instated as the language of the legislative executive branches, the 1991 census showed that only 2.2% spoke English as their usual language and 88.7% spoke Cantonese and 10.3% spoke other Chinese dialects. Despite this kind of division, English became officially the medium of instruction in Hong Kong schools and this has contributed to the development of an elite group with an overwhelming majority with poorer educa-

instruction was Arabic and the the faculty members were all Arabs. Up to now, the school of medicine in Damascus and the later established schools of medicine in Aleppo and Lataqia have been teaching medicine in Arabic, with a growing number of reference books and journals written in Arabic.

Towards the end of this section, three major points in relation to the Arbicization drive should be made clear. First, Arabicization has long been realized as an issue with a very large political margin into it. In fact, Arabicization is more of a political than a technical decision regarding the creation of terminology. It is very difficult to get to the politics of Arabicization in this article but the question may always be raised as to why it has been a success in Syria and why Syrian universities have had a tradition of teaching all specialties through the medium of Arabic (see Murtadha 1997 for a revealing evaluation of the Syrian experience in the teaching of Medicine in Arabic at the schools of Medicine in Syrian universities for the last seventy five years)

Second, Arabicization in its wider perspective, for political reasons stemming from the superordinate concept of power in its different dimensions, does not seem to place high on the agendas of the Arab governments. They have been giving the cause of Arabicization a lot of lip service to please the public, silence opposition and focus on more urgent matters related to keeping the power of the ruling elites in the Arab world. The proceedings of conferences on Arabicization, the recommendations of meetings, symposia and seminars at the highest levels in the Arab world are repeated as slogans and rarely put to application in the field It is interesting to examine the recommendations of the sixty fifth Annual Conference of the Arabic Language Academy in Egypt (1999) and see how striking to note that these recommendations have been reiterated for the last forty years and they have never been implemented. Though these Arabic language academies are official bodies sponsored by Arab governments, there is no evidence that these academies have ever been consulted on the language policies in higher education.,

Third, Arabicization is no doubt a major intervening variable in the quality of education in general; a point less emphasized in Arabicization circles and completely neglected by educational planners and decision makers in the country. This issue was very well delineated by S. Al-Shawi (1994) in a paper given at a Conference of Ministers in Charge of Higher Education in the Arab World and held in Algeria in 1981. Al-Shawi, secretary general of the union of Arab universities then, affirms that

the re-establishment of Vietnamese after America lost the war and left the nation is divided and its division is a major [illegible] position. The Arab and linguistic weakness. The third reason is political suppression and the absence of freedom of thought. It is difficult to be creative in an atmosphere of political suppression.

The question to be raised in this connection is whether the availability of terminology in a certain field justifies teaching it in Arabic at an Arab university. My last example in relation to this issue comes from a real experience in a part of the Arab World in the teaching of Medicine. The example of the teaching of medicine has implications for the issue of the language and power, language and politics, language and education, and non-linguistic factors which have their bearing on language choice in higher education. The first medical school in modern Arab history was established in Cairo in the days of Muhammad Ali Pasha back in the year 1826-827. Muhammad Ali appointed a French medical doctor as a director for the college and asked him to employ Arabic as a language of instruction. The French director sought the help of other French and Italian doctors to run the school. The teaching was done wholly through Arabic by using interpreters who would accompany every lecturer to class. From the first batch of graduates, twelve doctors were selected to be sent on scholarships to France. Those students and the lecturers were then asked to prepare medical curricula and textbooks and these were in Arabic. Takreety (1995: 185).asserts that within a period of twenty years, Medicine was completely Arabicised with 76 medical books and references in Arabic available for the students of Medicine, in addition to the translated lecture notes. In 1898, the directorship of the School of Medicine was taken by an Englishman whose first decision was to change the language of instruction from Arabic into English. The second school of medicine in the Arab region was established in the Syrian Protestant College in Lebanon one year after its foundation and specifically in 1867. The Evangelists, who were competing with Jesuits in Lebanon, taught medicine in the College in Arabic, but they used a different approach to solve the language problem. They selected a number of missionaries who learned Arabic to teach in the school. The same missionaries wrote a number of books in medicine in Arabic. As a result of a heated debate among those running the Syrian Protestant College in 1882, it was decided to replace Arabic with English as a language of instruction in the College. The Jesuits established a school of medicine with French as the language of instruction. In 1919, the first school of medicine was established in Damscus, Syria. The language of

Arabicize 28000 communications term was established in Rabat under the supervision of the United Nations Program for Development, the International Communications Union in collaboration with Arab Communications Union.

These efforts are monumental, sincere, and have been no doubt fruitful in producing, coining and translating a staggering number of terms in various disciplines, fields of study and sectors of practical every day experiences. Some of the projects undertaken have been systematically worked out and continued despite impediments. A project worth pointing out as an example in connection with the language of higher education is the ambitious and large scale project of translating the most widely used science textbooks in the areas of Mathematics, Biology, Physics, Algebra, Geology and Chemistry undertaken by The Jordanian Academy of Arabic. The textbooks for the first university year were completed and field tested while work is still going on the textbooks for the rest of the four BS program. (for a detailed discussion of this project, see Khalifa 1987).

Despite this enormous undertaking by all these bodies, local, national and international organizations, academies, societies, research institutes, academic departments and individuals, I can safely conclude that the Arabicization drive has NOT been a success. It has a very long way to go and it has many problems to overcome. This has been the impression of a number of researchers. In an article entitled "Why the Arabicization movement is stumbling", for example, Jabr 1996 in the most specialized journal in the field of Arabicization called Arabicization, numerates five reasons why the movement is stumbling. These are the low levels of coordination, lack of follow up, the delays in coining new terms and the lag of the field of terminology behind technological development, the fact that the information revolution is getting out of control and finally the unsystematic ways of communicating with the outside world. In a recent article examining the capabilities of Arabic to comprehend, contain and establish itself as a language of science, Al-Faisal (2002: 273-276) points out three major reasons why Arabic is having difficulties. These three reasons as the write herself says are not necessarily linguistic; they are political. The first is hanging on to foreign languages and justifying the teaching of the sciences in a foreign language even at the school level, mainly because science is written in foreign languages that need to be learned. Al-Faisal (2002: 73-74) gives the examples of the re-establishment of the Korean language after sixty years of Japanese rule, the re-establishment of Chinese after the success of the revolution in 1949 and

Hamzawi (1986:12-14) numerates some of these existing organizations which extend throughout the Arab world. These have included

1. The Arabic language academies founded in Syria (1919), Egypt (1932), Iraq (1947), Jordan (1976) and Tunisia (1983).

2. Institutes and Research Departments and these have included the Department of Linguistics in the Institute for Economic and Social studies in Tunisia, The Institute for Research and Studies on Arabicization in Rabat and the Institute for Phonetic and Phonological Studies in Algeria.

3. The Bureau for Coordination of Arabicization in the Arab World established in Rabat in 1961 by the Arab Educational, Cultural and Scientific Organization (ALESCO) of the Arab League. This Bureau has been extremely active in coining and standardizing terminology in various fields of knowledge (Hamzawi 1986 reports that up to the year 1981, this Bureau has coined, unified and standardized terms in 20 different disciplines which amounted to 67061 terms.

4. Different unions which have included The Scientific Arab Union established in 1954, the Union of Arab Universities established in 1960, the Union of the Academies of Arabic established in 1970 and the Union of Research Councils established in 1975.

5. The Arabicization and Terminology Standardization Conferences organized biannually by The Bureau for Coordination of Arabicization.. as well as the Conferences organized by ALESCO. (Cf. Khoury 1988)

The efforts of these organizations and bodies have been well augmented and supported by Organizations specializing in documentation and information sciences. These, according to Al-Hamzaawi 1986) have included The Arab Regional Office for Research and Documentation in Social sciences and the Center for Information and Documentation of the general Secretariat of the Arab League. In the area of computer processing of terminology , reference can be made to the Arab League's Center of Information and Documentation and the regional offices in different Arab countries.. In the area of specifications and measurement, reference can be made to the Arab Organization of Unified specifications and Measurement stationed in Amman. These same efforts have been also supported by international organizations. In the area of standardization for example, the huge project called RAP intended to

between "official language policy and unofficial language practice". The language question in Algeria touches the issues of ideology, identity, cultural and political orientation. Another major issue on the Algerian scene is the debate over the projected role of English and its teaching and rivalry with French in the Algerian educational system. Werenfels (2002:3) puts this struggle as follows:

> The country's Islamist parties insist that, given the fact of globalization, it is more important to introduce early English instruction than French. This has earned them the charge of conducting a hidden campaign against French. But that proposal also has its purely pragmatic reasons. The anglophone direction is a still unoccupied niche in the labor market; those who are fluent in English and have good academic credentials are accorded a warm welcome in the private sector.

In the eastern part of the Arab world, it has been considered an issue of Arabicization, maximizing the use of Arabic. The French occupation of Arab North Africa targetted the Frenchization, assimilation and complete change of the identity including the language and the religion of the population. Algeria in particular is a case in point. It was only the Algerian revolution - the most prominent revolution of this century, that drove the French out of Algeria. The colonization of the Eastern part of the Arab World was much less costly in human terms, even when done by the French themselves (Syria). The problem of the Arab Islamic identity of this part of the Arab World emerged unharmed in the postcolonial era. But, the problem of wide foreign language use remained to be dealt with specially in education.

It is paradoxical to notice that the issue of Arabicization in the Eastern side of the Arab World came to the fore in greater intensity way after the independence of most Arab countries from their Western colonizers. In fact it was assumed that the use of Arabic as a medium of instruction at the university level should be taken for granted and that was the case in Jordan, Iraq, and Egypt till the 1970s. There has always been strong calls towards Arabicization and enriching the Arabic language and equipping it with the terminology to cover the new developments in technology and industry in the modern age. A lot of thinking has been directed towards coining, translating and deriving an ever increasing number of terms in different fields of knowledge. Several organizations at the local, national and international levels have been established to meet the drive for Arabicization of knowledge.

though they are used interchangeably by many writers. Arabization is a term derived from the word "Arab", and it has been used in Arab North Africa to stress the "identity", "culture" or the "reassertion of Arab Muslim identity". It is also used as a countermeasure to what can be termed as "Westernization, alienation and divided loyalties". The term had its roots in modern use in the postcolonial era specially in Arab North Africa. The term "Arabicization", on the other hand is derived from Arabic, the language and it refers to expanding the use of Arabic to replace the use of foreign languages. Arabization started as an extremely vigorous movement adopted by the Arab North African countries to bolster independence, Muslim Arab identity and sovereignty. Despite the numerous problems it faced and it has been facing, it has achieved miraculous results and has still some more to achieve specially in Algeria, Tunisia and Morocco. Arabization has to deal with the French/Arabic rivalries in its beginnings and with French/Arabic/ English rivalries more recently. The biggest achievements of Arabization have been in the areas of education and government administration. It has reached a stage in the three countries where most of the basic education and secondary education stages are conducted in Arabic with scientific subjects taught in French. In the universities, the school of humanities have been Arabized. There is what Daoud (2000:215) calls "indecisiveness" in the Arabicization drive, but it is steadily moving forward. The ideological argument for Arabization has been well formulated by Jourchi (2001:3) as quoted by Daoud (2000:216) as follows.

> The issue of Arabization in the Arab Maghreb continues to be raised with intensity in political and cultural circles, so much so that a Tunisian magazine called it "the mother of battles". It is not simply a language issue, but a political, cultural, and economic one that has strategic implications related to the balance of power and local and regional equilibrium

This drive, asserts Daoud (2000:217) , in reaction to the criticism leveled against the election campaign by the French media led to shutting down the French TV Channel (France 2) and censoring several French newspapers.

The drive in Algeria varies in intensity because Algeria is the one country in Arab North Africa with the most burdensome legacy of French colonialism. It has made giant strides on the way to Arabization. However, the language conflict has not been wholly resolved in Algeria, and according to Werenfels (2002), there is a strong "veiled struggle for power and position" among the groups of Arabic speakers and Francophones. There are also conflicts

starting at the 5th Elementary Grade at the age of 11-12. It is to be stated here that this kind of decision was first taken in Kuwait after the Gulf war and then implemented in the Gulf States after that. Later it was to be implemented in Jordan. On the surface, this decision looks to be a routine state of affairs; it is not and the teaching of English at this early age at such a wide scale will have its psychological, political, educational and cultural repercussions on the child, the society and the state

THE POWER OF LANGUAGE AND THE LANGUAGE OF POWER IN HIGHER EDUCATION

Because of the power of English and because English is a language of power and despite the strong calls for Arabicization and the stronger call for the institution of Arabic as the sole language of communication in Arab countries, English remains extensively used in Arab universities as the language of instruction. . In fact, because the power of English exerted on decision makers and "real" language planners in the Arab World and in Third World countries, it does not take a keen observer to realize the advocacy of an extensive use of native languages vs. English to be no more than lip service to the native languages (see Abbas 1993). The role of English in the Arabian Gulf States, Jordan, Egypt, and the growing role of the language in Arab North Africa is a strong indicator of the power behind the English language and what Said (1979) called "the strength of Western cultural discourse, a strength too often mistaken as merely decorative or superstructural".

ARABICIZATION, ARABIZATION AND HIGHER EDUCATION

Any discussion of the language of power and the power of language in higher education would be incomplete without shedding some light on the Arabicization/Arabization movement, the movement which has been trying to maximize the use of Arabic with a view to having it replace the use of other foreign languages in the public domain specially in the areas of education. As Wright (2001) rightly maintains, the public domain is unitary in the sense that "the space occupied by one language ousts another. One language in the lecture hall precludes another. One language in the radio broadcast replaces another. One language on the hustings means that another is omitted. Language can be used sequentially in the same space; they cannot be used concurrently. Language choice is ultimately a zero-sum game."

The two terms Arabicization and Arabization are not really synonymous,

> Egyptian identity... On the other hand, the continued encroachment of English on the prestigious realms of language use in business, commerce, and academia - bolstered now by online communications - could be viewed as a threat to the national language and values.

Such conclusions echo the earlier work of Wiliam Wilcox, the British irrigation engineer turned linguist and his crusade, for obvious reasons related to cultural imperialism, referred to in Said (1980) and Zughoul (1980, 2002a.).

In a very interesting paper entitled "The Culture of Liberty" on the topic of globalization, Llosa (200), a Spanish novelist and author flatly asserts that North American culture, i.e that of the US will impose itself "standardizing the world and annihilating its rich flora of diverse cultures" Peoples will lose "their identity, their soul and will become no more than 21st century colonies". This new "imperialism" will not only rule over the planet with its military might, capital and scientific knowledge, but "will impose on others its language and its ways of thinking, believing, enjoying and dreaming". Interestingly enough, Llosa (2000:1-2) strongly defends globalization on the grounds that it does not suffocate local cultures, but it liberates them from the "ideological conformity of nationalism". He strongly resents the hatred and rancor towards the North American giant and the "notorious" French campaigns in defense of French cultural identity". The fear that the soil that produced "Montaigne, Descartes, Racine, and Baudelaire and a country that was long the arbiter of fashion in clothing, thought, art, dining, and in all domains of the spirit-can be invaded by McDonald's, Pizza Hut, Kentucky Fried Chicken, rock, rap, Hollywood movies, blue-jeans, sneakers and T-shirts" has resulted in massive French subsidies for the local film industry , application of quotas on films to be shown and fines on publicity announcements using Anglicisms.

Other variables that are very often ignored in the discussion of the spread of English, the parameters of power and in the projections of the role of the language in the future, even in specialized publications related to predictions and forecasts for the spread of the language, include vital American economic, military and political interests in the area and more importantly, for internal and external reasons, what I would call political and cultural "clientelizm" These variables have already had and will continue to have their effects which will definitely be reflected on education in the area. To give a preliminary example, there is a new trend in some Arab countries to start teaching English at the First Elementary Grade at the age of 6-7 instead of

ther analysis is how the main Literacy language of Egypt, Classical Arabic, may be getting squeezed from both above and blow by this dynamic". By the "literacy language", Warschaur means the High (H) variety of Arabic in contrast with the spoken dialect or the Low (L) variety in Ferguson's (1959) diglossia article. Warschaur may not have been aware of so many intervening variables in the issue of the use of Classical Arabic in Egypt as well as in other Arab countries. These variables were addressed by Zughoul (1980, 2002a, 2002b)

In this age of informationalism, Economic and social globalization conjoined with the rapid diffusion of the internet, according to Crystal (1997), creates strong demand for an international lingua franca and this situation furthers the demand on English as a global language. Some writers have jumped to conclusions that have some dangerous implications related to identity and language power. Haeri (1996, 1997), a sociolinguist interested in language and power in Egypt (quoted by Warschauer 2002) jumps to the conclusion that the ties of the Egyptian elite to Classical Arabic, the H variety, are not particularly strong because of a number of factors relating to the elite's involvement in jobs demanding the use of English, their immersion in private and foreign language education, their involvement in occupations demanding the use of Egyptian Arabic rether than Classical Arabic (movie and stage acting rather than government jobs). Haeri adds one more factor which is "the elite's "distance from Islamic fundamentalism" I his interpretation of Haer's work in the context of his own research on "globalization and identity, Warschauer (2002:14) concludes

> In this context, it is not unlikely that the advent of the internet could be one factor, together other socioeconomic changes (globalization) that contributes toward a shift from the traditional diglossia in Egypt to increased multilingualism, with both English (from "above") and Egyptian Arabic (from "below")encroaching on the traditional dominance of Classical Arabic in written communication. If this were the case, it could be one expression of a strengthening of global (English language dominant) networks in Egypt, as well as local (Egyptian) identities, with a corresponding weakening of more "traditional" sources of identity, such as (Arab) nationalism. The long term consequences of such a trend, if it continues, is unclear. On, the one hand, the participants in this study made quite clear that their use of English does not signify an embrace of Western culture or an abandonment of

ideas (persuasion), carrots (bargaining), or sticks (force). These arguments persuade consumers of "superior merits of English and the failings of other languages". Others promise goods and services which include science and technology, modernity, efficiency, progress, rationality and a great civilization for those who accept the language. Holly (1990: 16-19) affirms that English is widely revered by the masses specially by those who are poor and young because it is the "the language of wealth". In some other arguments, there are overt and covert threats highlighting the "tragic" consequences of sticking to native languages.

In addition to these arguments analyzing the power of English, we should not fail to mention some of the major political variables at the edge of the new millenium. Chief among these variables are globalization and the new world order. Warschaur (2000) talks about the new stage of global capitalism or the new economic world order which he termed as INFORMATIONALISM. Based on Carnoy et al (1993), Warschaur maintains that this new world order is characterized by "globalized manufacturing and distribution; flexible, customized production; the application of science, technology and information management as the key elements of productivity and economy growth; and an increased inequality between those who control technological and media resources and those who lack technological access and know how" The new economic world order will lead to further spread of English, redefinition of employment categories and the diffusion of information technology which will in turn have their impact on English. Employment will fall into one of three categories: routine production service workers, in-person service workers, and symbolic analysts. The third category will be on the increase and work skills will be crucial for success. Information technology is rapidly becoming "the medium of a fourth revolution of human communication and cognition, matched only by the prior three revolutions of language, writing and print". According to EMarketer (1999) (quoted in Warschaur 2000), 3.4 trillion e-mail messages or more than 10,000 messages for every man, woman and child were sent in the US alone. E-mail has started to surpass face to face and telephone communication. This implies a new role for the language and dictates the necessity of learning new skills. It also implies exercising influence of one language on the other languages used specially the influence of English on other languages. Warschaur (2002), in his study on language choice online in Egypt claims that Egyptian internet users use English for their formal correspondence and their dialect of Arabic in chatting, written in roman letters (Romanized Egyptian Arabic). In such a situation, Warschaur concludes, "what is interesting, though, and worthy of fur-

xiv). The intrinsic power of English is a myth that has not been expressed by some chauvinists as shown earlier, but even by some well known authorities in English linguistics. Chief among those is the influential linguist Otto Jesperson (1905:234) who claims that:

> It must be a source of gratification to mankind that the tongue spoken by the two greatest powers of the world is so noble, so rich, so pliant, so expressive, and so interesting.

The same sentiments are shared by Baget (1930:80), Strevens (1980:85), Wardhaugh (1987:15), Crystal (1985) and many others (see phillipson 1992:277-78). These arguments and similar ones are dismissed by Coulmas (1992: 263) as generalizations that lack scientism and as expressions of imperialistic arrogance. In a chapter on 'The Unspoken Curriculum", Holly (in Harrison 1990;16-18) affirms that all "imperial " languages had "fake" linguistic claims made for their eminence. Historically speaking, Latin was claimed " to have a superior logical structure that trained the mind in clear thinking". Holly draws the similarities between Latin and English asserting that when Latin was the first language of an Italian military elite, it became the second language of a cultural, social and religious elite. Its "imperiousness" drew from its nonavailability to the masses but " 'coterie of learned males" and that is the case for English now. .

The English - extrinsic arguments are always linked to the staggering costs to building equivalent resources in other languages. These resources of English "what English has" are always glorified in comparison to other languages especially in other Third World countries. Phillipson (1992: 279) summarizes these arguments as follows:

> It is an incontrovertible fact that English has a lot of resources and there are clear historical reasons for this being so. The structural power of English has generated English-extrinsic resources, just as the English-extrinsic resources have consolidated the structural power of English

The structural power refers to what English does at the local, national and international levels. This power relates to the relationship between English and social, occupational and educational mobility especially in the Outer and Expanding Circles.

Linguistic power is exerted through three main channels or means, namely

It should also be stated that English, like other Western products, is also viewed with ambivalence.

Moreover, as Kachru (1986:130) implies, competence in English is highly viewed, in what he termed in another article (Kachru 1985) the Outer and Expanding Circles (Expanding: countries where English is used as a foreign language like Egypt; Outer: countries where an institutionalized varied of English is used like India; Inner: countries where English is used as a native language) In the same article, Kachru implies that the roles acquired by English users are emulative and English is extremely useful

The fourth parameter of power is accessibility and it indicates the intranational accessibility in the Outer Circle and the use of English as a "link" language and as a "complementary language". Pluricentricity is the fifth parameter and it indicates that English has been nativized in many countries and that has resulted in acculturation. The last parameter is the material and it refers to English as a tool of mobility socially and economically.

GALTUNG'S MODEL

In a similar manner, Galtung (1880) developed his own conceptualization of power. As interpreted by Phillipson (1992: 272-275), Galtung identified three types of power: innate power, resource power, and structural power and each of these forms is convertible into another form. These forms of power are neatly summarized in table 4 below where the first two columns lists the types of power and the other two explains it.

Table 4: Types of power and arguments for English

Innate Power	Being power	English is	English -intrinsic
Resource Power	Having power	English has	English - extrinsic
Structural Power	Position power	English does	English -functional

The "intrinsic" power of English refers to the belief in some of the exceptional qualities the language has. This kind of belief has in so many cases encompassed the language, its structure, lexicon and relative ease of acquisition and learning. In many other cases it has exceeded the natural and the reasonable and crossed to the realm of the supernatuaral. English has been viewed as a "God given asset" by the Chairman of the British Council (quoted by Phillipson 1992:273); as a linguistic miracle (Kachru and Quirk 198

functions that English performs in "top communication" areas in Third world as well as in industrialized countries as shown in Coulmas (1992) in the preceding section. The attitudinal parameter reflects the "positive" ideas of foreign language learners worldwide towards English and English language learning. In the Arab world, attitudinal studies conducted on English and English language learning have always reflected the awareness of the learners of the "instrumentality" of English in job finding, education and a marker of prestige. The problem with the attitudes towards English in different parts of the world, as Phillipson (1992: 281-282) points out is that all the labels ascribed to English in political and academic discourse are invariably positive on one hand and imply that other languages either lack these ascriptions or are inferior to English. Phillipson lists some of these labels in the following table (Table 2) and quotes another table (Table 3) brought together by Kachru (1986).

Table 2: Labeling of English and other languages. (Phillipson 1992)

Glorifying English	Devaluating Other Languages
World Language	Localized Language
International Language	(Intra-) national language
Language of wider communication	Language of narrower Communication
Auxiliary language	Unhelpful language
Link language	Incomplete language
Window onto the world	Confining Language
Neutral language	Closed language
	Biased language

Table 3: Labeling of English and other languages. (Kachru 1986)

Positive	Negative
National identity	Anti-nationalism
Literary renaissance	Anti-native culture
Cultural mirror (for native culture)	Materialism
Modernization	Westernization
Liberalism	Rootlessness
Universalism	Ethnocentricism
Technology	Permissiveness
Science	Divisiveness
Mobility	Alienation
Access code	

depending mainly on the work of Crystal (1997). These domains can also be considered as indicators to the power of English and as integral parts of the parameters of the power of English. These domains are:

1. English is the working language of international organizations and conferences. Crystal (1997) reports that about 85% of the international organizations now use English as one of their working languages, 49% use French and fewer than 10% use Arabic , Spanish or German. English is also a major language of financial institution.
2. English is now the "the international currency of science and technology". Graddol (1997), based on the work of Skudlik (1992) and on the Unesco statistics, reports that the 28% of the world books are published in English compared to 13.3% in Chinese, 11.8% in German, 7.7% in French, 6.75 in Spanish, 5.1% in Japanese, 4.7% in Russian, 4.5% in Portugese, 4.4% in Korean, 4.0% in Italian, 2.4% in Dutch, 1.6% in Swedish and 5.8% the other languages of the world. Britain is the leading country in the world in book publishing with a remarkable figure that reached 101,504 titles published in the year 1996. Some disciplines have been more affected by English than others. Physics, for example, has been affected most.
3. English is the language of international banking, economic affairs and trade
4. It is the language of advertising for global brands
5. It is the language of audio-visualcultural-products (e g. film, TV, popular music).
6. It is the language of international tourism
7. It is the language of tertiary education
8. It is the language of international safety (e.g. "airspeak", "seaspeak").
9. It is the language of international law.
10. It is a "relay language" in interpretation and translation.
11. It is the language of technology transfer.
12. It is the language of internet communication.

Graddol (2001), based on analyses of demographical statistics, global trends in world economy and world technology and based in his earlier work for the British Council (Graddol 1997), predicted that this spread will continue in the 21st century. The difference , however, is that the speakers of English as a second/foreign/additional language will outnumber those speaking English as a first language.

The second parameter is what he called the "functional". It refers to the

distancing from native cultures (civilizing process), acquisition of various spheres of knowledge (medium of science and literature). Vehicle of pragmatic success, marker of modernization and master's code of control (English introduced so that other people serve the English).

Based on Focault's analysis of power, Kachru (1986: 130-132) defined what he called the "parameters" of power of English. These parameters tend to be used partly or wholly in most attempts to explain the power of English by different sociolinguists, historians or English specialists. The first parameter is the demographic and numerical. It concerns the unprecedented spread of English across languages and cultures all over the world.. This spread has given English the following five main privileges outlined by Coulmas (1992:263-4) depending partly on the work of MaCallen 1989:12-20). The spread of English is attested by the following five trends, privileges or phenomena.

1. English is the most taught foreign language all over the world, and it is the most preferred lingua franca in international circles. It is also in more contact with more languages than any other language in the world.
2. The contact of English with other languages has produced more pidgins than any other contact of any other foreign language with other languages of the world.
3. Over the last 50 years, English has become the best known source of borrowing and loanwords for other languages in the world. English has been shown as the most important loaning language.
4. In Third World countries, English is the language of "higher communication" in the fields of science and technology , government and the law. In industrialized countries, English is reserved for special and specialized patterns of communication in science and technology on one hand and in finance and tourism on the other. English has become an integral part of the communicative functions in Swedish corporations, lecture halls in Dutch universities, stock markets in Zurich and research laboratories in France.
5. English is the target of linguistic change and transformation in language communities all over the world.

Related to Macallen's work as outlined above is the work of Graddol (1997:8-10) who outlines 12 international "domains" of English. These domains are really interesting for they are often quoted by different scholars without the documentation of the details provided and quantified by Graddol

directly to Mackey's model on one hand and to Kachru's interpretation of Focault's concept of power. Depending on the work of Lukes (1974, 1986) and the work of Galbraith (1984), De Kadt distinguishes between the overt and covert manifestations of the power of language despite the fact that it is difficult to mark the boundaries between the two. Overtly, linguistic power manifests itself in two ways: pragmatic and symbolic. The pragmatic manifestation refers to the extent to which language has power as a means of communication. For a language to attain this kind of power, its speakers are supposed to have significant economic and political power so that their language will be for public purposes and not be restricted to the private sphere for the private sphere is of "little moment from the point of view of pragmatic power". Symbolic power derives from the the interpretation of the language as a symbol for civilization, religion, science ...etc. Covert, or signitive, power on the other hand refers to the power language can exert on its speakers. This kind of power derives from the fact that reality is partly linguistically constructed. De Kadt (1993:160) invokes the linguistic relativity hypothesis to explain this kind of power and concludes that it is inherent in every language and when the language becomes dominant and imperialistic, it starts prescribing its reality to speakers of other languages. In lukes' view, the covert manifestation of power is the "supreme and most insidious exercise of power" It lies in "shaping perceptions, cognitions and preferences in such a way that they accept their role in the existing order of things"

FOCAULT'S MODEL : KACHRU'S INTERPRETATION

Both Focault and Galtung addressed the issue of power in its absolute sense rather than focusing on linguistic power or the power of language which is one manifestation of power in its general sense. In Focault's interpretation, power is an "organ of repression" and Kachru tried to interpret this assertion in relation to language on one hand and tried to answer the question of whether linguistic power is an instrument of oppression and how this power is manifested in a speech community. One asks a number of questions in relation to Focault's conception of power most important of which those that relate to the "ultimate destination" of power at its extremities, the aim of those who possess power, the network of power (power in Focault's view circulates and sometimes functions only in the form of a chain), the agents of power and the ideological productions of power. With specific reference to English, Kachru (1986 :128-130) discusses language spread and motivations for the acquisition of power to include enlightenment in a religious sense (Christianization), marker of the civilizing process (culture, Westernization),

three indicators that can be used to quantify this variable, namely, the total number of speakers, the per capita income of the country, and the relative advancement of the country/countries speaking this language. Dispersion indicates the geographical spread of the language. Mobility refers to the number of citizens in a country visiting other countries and what distance is crossed each year. Economy refers to the economic production of the country concerned. The ideology factor refers to whether the language is used as a medium of an ideology/religion. Finally, the culture factor indicates the number of books published in the language concerned. The language attraction variable includes the status attraction factor (prestige), territorial attraction (geographical), and interlingual attraction (distance). The language pressure variable includes the factors of behavioral traits and the concept of acculturation. These variables of geolinguistic adequacy can be neatly summarized in the following table.

Table 1: Variables in geolinguistic adequacy

No	Language Force	Indicator
1.	Language Power	1. Demography
		2. Dispersion
		3. Mobility
		4. Economy
		5. Ideology
		6. Culture
2.	Language attraction	1. Status attraction
		2. Territorial attraction
		3. Interligual attraction
3.	Language pressure	1. Behavioral traits
		2. Concept acculturation

Gunarwan (2001), for example, used Mackey's criteria to compare Malay, a language spoken in the Malay archipelago, with English and concluded that English outdoes Malay on most of the variables and their factors concluding by advocating the use of English in Indonesia as a language of wider communication (LWC) especially at the tertiary education level.

TRADITIONAL CONCEPTION OF POWER: LUKES AND GALBRAITH

De Kadt (1993) delineates the traditional concept of power which relates

tion, the media, science and business and industry. The Dictionaire des anglicismes lists 2260 English words in use. These words found their way to *Petit Larousse* and an increasing number is being added to the *Dictionnaire de Franglais*. Eighty seven (87%) percent of the French students choose to study English as their first foreign language despite the French policy of seeking to "downgrade English in order to lend support to the teaching of Arabic and Portuguese" at one time. French companies provide English language training to a good number of their employees Lamy ((1996:34) gives the example of IBM France whose 20 thousand employees use English as the language of work. In media, the use of English is "entrenched", in television, the French viewer receives a "relatively heavy dose of English in the course of his evening viewing . The average "telespectateur" is exposed to approximately one English word every 3.5 minutes during prime time programming". English also has a widespread use in academic publications, scientific colloquia and other forms of scientific communication. The use of English in industry and business is well attested by the implantation of foreign specialists in French industry, the high demand for English in business and the popularity of English in the labor market.

4. CONCEPTUALIZATION OF POWER

In this section, I will examine scholarly work on the power of language in general and with application to English in particular starting with Mackey's model then Lukes' and Galbraith's models. Then, I will examine the absolute concept of power and its application to English relying on the outstanding work of the contemporary philosopher Michel Foucault (1980) in his analysis of power as interpreted by Kachru (1986) and on the work of Galtung (1980) as interpreted by Phillipson (1992: 271-299).

MACKEY'S MODEL

One of the earliest references to and works on the power of language in the literature is the work of Mackey (1973) in which he introduced and discussed the concept of "geolinguistic adequacy" where he posits that languages have different "forces". He argues that the force of a language is the function of three main variables, namely, language power, language attraction and language pressure. The three variables, in fact, can be considered the main ingredients of the power of language as intended in this paper. The first variable, language power, has six indicators which include demography, dispersion, mobility, economy, ideology and culture. Demography, to Mackey, has

try paralleled, in the words of Bahloul (2000:8) to a "tenth Crusade" starting in 1987 -2000 targeting "Anglifying Carthage". Bahloul quotes a recent article written by Keith Walters (1998) in which he tries to identify the "symptoms of an epidemic that threatens to tear apart the entire linguistic fabric of Tunisian society". These symptoms are clear in the area of English broadcast media where more English programs are incorporated into the International Service of Tunis Radio, presence of English in code-switched utterances and the growing popularity of English language music programs. In the area of the written press, two English newspapers have appeared in Tunisia in the 1990s. Bill-board, newspaper and other forms of promotional advertising use English. More importantly is the "English surge" at Tunisians schools and universities. More students are specializing in English than in French at Tunisian universities. French has already lost a lot of ground for English in Tunisia and it is projected that it will lose more. French has also been in a very strong rivalry with Arabic in Tunisia and more French territory in language use specially in education and administration are being taken by Arabic as will be shown later.

It is not only in Arab North Africa that French is ceding its status, use and prestige as a lingua franca to English. The decline of French as a lingua Franca started right or even before the Fashoda incident referred to earlier in this paper. It is worth noting in this connection that Flaitz (1988: 4-5), in her study of French perceptions of English as a world language, flatly states that "France's claim as la grande nation and its language as la langue des Deieux ; however, have for sometime begun to ring empty to the rest of the world". France, according to Flaitz, has lost considerable ground over the last two hundred years. Several factors helped this decline including France's soaring debts to ensure its supermacy, the growth of Germany and her power, the rising fortunes of the United States, loss of territory in Canada for the British in 1736, selling of Louisiana to the US in 1803, defeat in the Franco-Prussian war in 1870-71 and defeat and siege by Nazi German forces in the second world war. Flaitz (1988:5) concludes that as a result of all these factors, France had been "dethroned" and the French colonies "the cries of "francais, langue d'esclave" could be heard. The French language "declined in value and prestige accordingly".

In her field work, Flaitz (1988: 59-120) found out that the spread of English in France itself, a country that acts as a leader in "struggle against linguistic colonization", is "profound" in depth and scope. She concludes that the spread of English in France is most apparent in language borrowing, educa-

In a key-note speech to the same conference, Guedira , the Wali (Governor) of Rabat Sale (in Alboustani 1999) makes a very strong case for the teaching of English in Morocco. Guedira believes that Moroccans whether they are in government, in business or simply as individuals need to know English. Officials traveling throughout the world for bilateral talks or to attend meetings need to communicate in English. In international diplomacy, Guedira maintains that in the United Nation Centers in New York and Geneva, English is the working language "despite the efforts of some other countries (for example France) to impose their languages". When a Moroccan government official meets his Mexican, German or Chinese counterpart they speak English or use an interpreter and "whatever the proficiency of the latter, the conversation loses much in warmth, and sometimes in subtlety".

The case for the use of English in and for business and international trade is even stronger. Guedira maintains

> As far as business is concerned, you cannot perform well in a global economy without a good knowledge of English. Morocco was far behind as an exporter because our businessmen didn't speak English and their only market was France. The same applies to our tourist industry, our promoters didn't speak English, nor did the staff in the hotels, and our brochures were in French only, or in very approximate English.

As individuals, Guedira asserts that Moroccans can miss a lot of the world's diversity if they do not speak English. He gives an example of his own person ; he traveled to more than sixty countries throughout the world and he could not have done so without being able to speak English.

Daoud (2000) described the role of French in Tunisia showing "the firm foothold" it had in the country's educational and administrative systems as well as in everyday use. Daoud goes on to state that French "is so rooted in the socioeconomic fabric that it is considered necessary for succeeding at the simplest job or running a neighborhood grocery". In education, despite the strong moves toward Arabization as will be shown later, French is still used in Basic and Secondary education as well as in vocational training and most university specialties. The language, according to Daoud (2000:212) is projected to be maintained not only as a means of access to science and technology at large, but also as a "symbol of modernity, and openness, as opposed to Arabic which was tied to traditionalism, backwardness and obscurantism". This role for French is fast changing in a scene in the coun-

1986, Al-Shaawi 1994, Khalifa 1987, Arabic Language Academy in Egypt 1999, Jabr 1996).

English has not existed comfortably with other national and official languages in other countries even when it was instated as the sole official language in those countries because of its pre-colonial status and acclaimed role of "unifying" these countries after independence. Emenyonu (1989) shows how the language policy in Nigeria (the most populous African country) did highlight the importance of indigenous languages (which total 400 languages, most important of which are nine chosen for education: Hausa, Ibo, Yoruba, Edo, Efik, Fulfulde, Ijo, Kanuri and Tiv) in education but failed to advocate the replacement of English as the official language in the country Instead, the language policy in Nigeria "prescribes an ambiguous and uneasy co-existence". The same thing applies to the role of English in Zambia (Serpell 1989:94) and to some extent in Malaysia (see Watson 1984). Englih has had real problems co-existing with local languages in India and Pakistan also.

3. FRENCH GIVING WAY TO ENGLISH IN THE ARAB REGION

Third, English is getting more entrenched and French is giving up a lot of territory for English in Arab North Africa. Morocco is a case in point where this shift seems to be a government policy despite the strongest of ties between the Arab North African countries and France. Addressing the Moroccan Association of Teachers of English (MATE) , the Moroccan Minister of Education represented by the Secretary General of the Ministry (in Alboustani et al 1999) states that

> The linguistic policy of the Ministry of National Education which aims to strengthen the teaching of foreign languages in parallel with the consolidation of the Arabic language is the corner stone of our educational system. The teaching of foreign languages in general and ENGLISH IN PARTICULAR [emphasis mine] is necessary for Africa and the Mediterranean Basin to continue to be open onto the outside world, onto other cultures and civilizations.... It is with this perspective that the Ministry of Education introduced during the present school year the teaching of English as an option from the first year of the secondary school education. Moreover, the teaching of English is not only imparted merely as a functional and practical foreign language but with all its linguistic [aspects], culture and civilization.

> aids to strengthen themselves and their technologies, to ultimately be able to overpower the West. In the meantime, expanding neo-classical Arabic to make it the equal of the cultural international languages of the modern life they are constantly reading and learning about.

Gallapher (1968: 146) posed a question regarding the status of foreign languages in comparison to Arabic and raised the issue if Western languages can co-exist with Arabic without radical changes in the ties of Arabic to Islam. In his own words:

> Can a foreign language representing an impersonal, secular, unbelieving way of life co-exist with one fundamentally opposed to it in ethic provided that the crosslinkage of the latter with its religious foundation remains as reasonably strong as it is today?

Arabic, thus, is a main pillar of Islam, Arab culture, Arab identity and Arab unity. Topping the priorities of independent North African Arab countries was the re-establishment of Arabic, not only as the national language, but also as the medium of instruction in education. The task of re-establishing Arabic was never easy for so many reasons but the drive for Arabicization continues.

It should be made very clear at this point that there are no clear long term language planning policies in the Arab countries. It is also worth adding that, in some of these countries, "vagueness" is an intended policy. It is not only "vagueness of policies, but it also may be what Kachru (1991:8) call the "invisible strategies" which can play a more important role than organized language policies. The reason for that is the fact that there two opposing trends in the area; an overwhelming majority that strongly favors the exclusive use of Arabic in the Arab societies and educational institutions and a minority which is very influential in the decision making process which tries hard to show "liberalism" and 'openness" and defends the use of the foreign language in some very important domains as higher education. For an understanding of the motives of this minority it is important to go into the psychology of "clientelism", cultural affinity, marginality, ambivalence and the relationship of the conqueror to the conquered. A major dimension in the Arabicisation movement or drive is the political decision which relates to a clear government policy. Because of the "vagueness", absence of policy the Arabicisation movement has been stumbling and it is in bad need of political support. (see Zughoul 2001, Al-Hamzawi

rowings or writing using the Arabic alphabet. Professor Bernard Lewis (1950, reprinted 2001: 132-134) addressed this issue succinctly in his *The Arabs In History*. Lewis maintains,

> ... By the eleventh century Arabic had not become only the chief idiom of everyday use from Persia to the Pyrenees, but also the chief instrument of culture, superceeding old culture languages like Coptic, Aramaic, Greek and Latin. As the Arabic language spread, the distinction between the Arab concequerors and Arabised conquered faded into relative insignificance. ... Even beyond the vast areas that were permanently Arabised, Arabic exercised a tremendous influence on other Muslim languages. Muslim Persian and Turkish, and later also Urdu, Malay, and Swahili, are new languages written in the Arabic script and including an enormous Arabic vocabulary, as great as the Greek and Latin elements in English and covering the whole world of concepts and ideas.

It is generally true that Arabs and Muslims tend to believe in the superiority of Arabic to other languages mainly for the intimate relationship the language has with the religion, Islam. Charles Furguson (1968: 376-378) adds that this kind of belief, in addition to the religious nature of the language can also be attributed to the Arab's beliefs in the extreme beauty of the language, its grammatical symmetry and its richness of lexicon. Being the language of the Qur'an. These three factors related to the perception of Arabic by the Arabs are organically related to the first. Chejne (1969:9) in his work on the Arabic language and its role in history asserts that

> The doctrine of the divine nature of the Qur'an with respect to its meaning, wording and even its most minute details, came to encompass the Arabic language as a whole. The issue of whether Arabic was God's gift, and hence superior to all languages in beauty, wealth and nobility, has deeply concerned philologists, theologians, philosophers, religious scholars and others.

Some western writers, on the other hand, have had the impression that Arabs view Western languages as they negatively view Western culture. Fellman (1973: 246-247) makes the claim that

> As they view Western culture, so do they view Western languages, as products of imperialism fit only for scientific and technological writing. .. These countries thus see and use the international languages only as

arrived to "civilize" Algeria the literacy rate in urban Algeria was 40%. This figure places the literacy rate as higher than that in France itself at the time. When the French left 130 years later, the literacy rate among Algerians , according to an "optimistic reckoning" was 10-15 per cent.

The British and the French policy statements are "in the same vein"

2. UNCOMFORTABLE CO-EXISTECE

The relationship between Western powers and the Arab World have always been marked with mistrust and suspicion. It is beyond the scope of this paper to get into this issue, but it is necessary to point out that this kind of attitude has resulted from generations of unfriendly contact between the two cultures aggravated by the Crusades, colonization and most recently the Gulf war. Even Western scholars and would be scholars, according to Zughoul et al (1986:64) ascribe such attributes as "conservative, fiercely nationalistic, xenophobic, ethnocentric, isolationists, cliquish, suspicious of outsiders and resentful of the West" to the Arabs. The language, Arabic, has had an indisputable impact on the Arab which no other language has had on its speakers and users. This is because of its religious significance and direct relationship to the identity of the Arab. This impact is well described in the words of R Yorkey who spent years teaching at the American University of Beirut. Yorkey 1977:59 maintains that

> As diverse as these countries may be, there is one significant unifying force the language of Classical Arabic. This form of Arabic has endured for some 1500 years, and is regarded as the sacred language of the Koran and revered for its vast and vigorous literary tradition. Basically unchanged since the time of Muhammad, this Arabic is a common heritage that unites all Arabs: The French educated sophisticate in Morocco, the English educated clerk in Palestine, the still nomadic Bedouin of the Hijaz. They all share an almost mystical reverence for the variety, flamboyance, and flexibility of Arabic especially what Gibb calls "the precious and obscure language of literature, decorated with imagery often far fetched and fantastic.

In addition to this role for the language in the Arab World, Arabic acquired and established an international dimension as the language of Islam. This side as represented by the adoption of the Islamic peoples all around the globe of features of Arabic which have included an enormous number of bor-

that the French "were more single minded in the prosecution of their language, more conscious of a civilizing mission, more intolerant of the use of indigenous languages at any stage in education and more effective in educating black men (and far fewer women) to speak the metropolitan language beautifully". This policy was outlined by Rammbaud, the Minister of Public Education back in 1897 and specifically in relation to Algeria (quoted in Phillipson 1992:113-114):

> The first conquest of Algeria was accomplished militarily and was completed in 1871 when the Kabylia was disarmed. The second conquest has consisted of making the natives accept our administrative and judicial systems. The third conquest will be by the school: this should ensure the predominance of our language over the various local idioms, inculcate in the Muslims our own idea of what France is and of its role in the world, and replace ignorance and fanatical prejudices by the simple but precise notions of European science.

A senior inspector for overseas education elaborated further on the French attitude saying.

> ... to attach them to the Metropole by a very solid psychological bond, against the day when their progressive emancipation ends in a form of federation, as is probable ... that they be, and they remain French in language, thought, and spirit.
> (Foncion, quoted in Phillipson 1992: 114)

The role of the school is of prime importance in the achievement of this transformation and it has been specified as follows:

> To transform the primitive people in our colonies, to render them as devoted as possible to our cause and useful to our commerce ...the safest method is to take the native in childhood, bring him into assiduous contact with us and subject him to our intellectual and moral habits for many years in succession, in a word to open schools for him where his mind can be shaped at our will.
> (Hardy 1917, Quoted in Phillipson 1992:114)

The civilizing mission of the French in Algeria in particular is worth examining. It is revealing to find out that, according to Colnna 1975 (quoted in Phillipson 1992:112), based on French government sources, when the French

> encouragement in their language, which might easily be abolished and become a dead one in half an age, with little expense and less trouble.

Ireland was colonized towards the end of the 12th century and it was systematically conquered, subjected and forced to change identities and loyalties through the coming centuries. Even their religion, Catholicism, was according to Leith (1996) viewed by the British as a "treachery". Leith reports that the Irish were viewed by the British as wild, filthy, long haired and promiscuous. The Irish were finally defeated, their land confiscated and their mother tongue replaced. By the end of 1800, Lieth reports, English was the first language of half of the population in Ireland. In the course of the 19th century, Irish was further abandoned because of famine, emigration and the introduction of universal English language education. It is estimated that no more than 2% of the Irish population maintain Irish as a mother tongue.

The following two quotations about the attitudes and perceptions of the British for Welsh (Grillo 1989:87) are yet more revealing. They are good reminders of what the British irrigation engineer, William Wilcox, had to campaign for in Egypt calling on the Egyptians to leave their Arabic tongue in favor of the Egyptian colloquials and English education (Zughoul 1980, 2002).

> The Welsh language is a vast drawback to Wales, and a manifold barrier to the moral progress and commercial prosperity of the people. It is not easy to overestimate its evil effects. ... It disserves the people from intercourse which would greatly advance their civilization, and bars the access of improving knowledge to their minds. As a proof of this, there is no Welsh literature worthy of the name. (J. C. Symon's Report on Brecknock, Cardigan, Randor and Monmouth, Pt. 11)

In another instance, the same report says:

> Their [The Welsh people's] intelligence is not very high certainly, and this owing in my opinion, to the circumstances of the adult population not having had the advantage of education in the English language. The prevalence of the Welsh language is , I think, a great obstacle to the moral and intellectual improvement of the people. (same report)

The French language policy in the colonies differed from the British language policy in that, according to Phillipson (1992:111), fundamentally in

Gettysburg speech and second inaugural The English only movement, opposite to what many writers believe (see Crawford 1992, 2002) had its roots earlier than many people think. Its coming to the surface more recently is an answer to a number of social changes in the American society. Crawford (2002:3) maintains that "defending English provides a way to express anxieties that have little to do with the language: The United States' slippage as a superpower, economic polarization in the Regan era, rootlessness and decline of community, our seeming impotence in coping with crises both foreign and domestic". Crawford (1992) uncovers the "intimate connection" between this movement and the anti-immigration lobby. The defenders of this movement re-iterate Franklin's fears of future demographic changes and they talk about the "Latin onslaught" from South of the Borders.

These and other reasons led Holly (1990) to conclude that English is not like any other language and in the contemporary world it can also act as a means of "cultural colonization of the spirit" because it serves the interests of the "most powerful concentration of economic power the world has ever known" . It is the dominance of English and its becoming "the court language" that have become ideological vehicles of hegemony. Holly warns that that when English is taught or used, it has an "unspoken curriculum" that goes with it in the form of a cultural baggage of "entrpreneuralism and commercialism in general".

The racist myth of the "civilizing effects" of the English language, however, is not restricted to the attitudes of the British colonial structure to the colonized Arab, African or Third World colonized people. It has its roots in British history and the attitudes of the British colonial structure towards their Celtic country men. This myth was in fact instrumental in the eradication of Celtic languages in Scotland, Wales and Ireland. Grillo (1989:84-87) very succinctly addresses this issue which has been marginalized in modern Ireland, Scotland and Wales. The following quotations, well documented in Grillo (1989:66-88), ring the bells of the British educational planners in India and Africa. The first two are about Irish and they are by an authority of no less literary caliber than Jonathon Swift.

> I have been lately looking over the advertisements in some of your Dublin newspapers... In one of the advertisements ... I encountered near a hundred words together which I defy any creature in human shape, except an Irishman of the savage kind to pronounce. ... I am deceived if anything hath more contributed to prevent the Irish being tamed, than this

> Africa may depend in no small measure on a genuine educational revolution that involves at the same time, a widespread use of African languages as media of instruction.

The Americans in the claimed heaven of democracy and land of freedom-followed the same oppressive policies in the name of the English civilizing mission in the subjugation and integration of Hawaii. Kawamoto (1993: 193) interestingly and informatively states that it is documented that foreign diseases "wreaked havoc on the immune systems of native Hawaiians" but the assessment becomes harder when it is concerned with the effect of "cultural devastation" on human conditions. The cultural devastation is represented in seeing "land rights, traditional beliefs and practices, political sovereignty and the freedom to speak their native tongue with dignity" gradually disappearing. Kawamoto (1993: 193-207) discusses in detail the role of the missionaries, business alliance with the missionaries, political and social suppression in assimilating the islands. He concludes, however, that the Hawaiian language "after more than a century of suppression is re-surfacing through the growing empowerment of native Hawaiians".

Though the Americans applaud their land as the land of freedom and the "melting pot" and they talk about the American dream for people coming from different parts of the globe, deep down, the American ruling elite never believed in the existence of other languages beside English in America. In discussing the strong movements in different States to pass laws for "official English" or "English Only", King (1997:2) quotes Benjamin Franklin's rejection of the presence of any other language beside English. The talk here is not about the languages of the native American Indians, it is about the language of European immigrants to America. More specifically, Franklin was voicing his concern that German immigrants were not learning English. Franklin strongly asserts that " Those [Germans] who come hither are generally the most ignorant stupid sort of their own nation. . . They will soon so outnumber us, that all the advantages we have will not, in my opinion, be able to preserve our language, and even our government will become precarious". Some years later, Theodore Roosevelt articulated the language policy of the United States very clearly when he "boomed", "We have room for but one language here, and that is the English language, for we intend to see that the crucible turns our people out as Americans, of American nationality, and not dwellers in a polyglot boarding house .... We must have but one flag. We must also have but one language. That must be the language of the Declaration of Independence, of Washington's Farewell address, of Lincoln

> I have no knowledge of either Sanskrit or Arabic, but I am quite ready to take the oriental learning at the valuation of the orientalists themselves. I have never found one among them who could deny that a single shelf of good European library was worth the whole native literature of India and Arabia. ... The claim of our language is hardly necessary to recapitulate. It stands pre-eminent even among the languages of the West. ... Whoever knows that language has ready access to all the vast intellectual wealth which all the wisest nations of the earth have created and hoarded in the course of ninety generations. (quoted in Daswani 1982)

The situation in Africa was even worse. Mazrui (1968: 184-186) discusses the factors that made the attitudes of early Kenyan and Nigerian nationalists to English "nationalistic". He concludes that the primary factor is the association between English education on one hand and intellectual competence on the other; The African, the Negro was assumed to be incapable of achieving such intellectuality. Attempts were, therefore, made to master the language in order to contradict the racialistic myth of the Negro's "retarded mentality" . Mazrui quotes Kimble, author of *A Political History of Ghana*, who states that "education to many people came to mean simply the ability to speak and write English. Mazrui also quotes Coleman, author of Nigeria: Background to Nationalism, who asserts that it is not uncommon to find a semi-educated Nigerian working as a steward who can "quote the Bible and recite Hamlet". This colonial condescending attitudes to the Africans equating intellectuality with English education has led to Mazrui's (1975 : 11-14) coinage of such provocative and expressive terms as "Indo-Saxons", "Afro-Saxons", and "Black Europeans" The same kind of attitude prompted Raghuvira (Das Gupta 1970:179) to ask such rhetorical questions as: "Shall we be anglicized?, shall we be turned into Greeks and Latins? and shall we then alone pick up the few crumbs thrown to us as refuse ...by the West?" and led Mazrui to demand the de-Anglicization and de-racialization of English. In a more recent "hard hitting" article on the World Bank policy on education and the medium of instruction in Africa, Mazrui (1997:46 in Alexander 1999:7) concludes that

> The European languages in which Africans are taught are ... important sources of intellectual control. They aid the World Bank's efforts to enable Africans to learn only that which promotes the agenda of international capitalism. Partly because of this Euro-linguistic policy, intellectual self-determination in Africa has become more difficult. And, for the time being, the prospect of a genuine intellectual revolution in

English and French came as a result of colonial policies and their firm belief in the necessity of spreading the colonizer's language and culture on one hand and the belief in "the civilizing effects" of this mission. The two languages, English and French, were originally implanted and later maintained within the framework of flatly colonial racist imperialistic policies drawn with the main objective of stripping the colonized off their languages, cultures and above all identity.

The second trend is the fact that European languages and specifically English and French, though imposed and well maintained in various domains and for various reasons, have not coexisted comfortably with Arabic at the psychological level. There has been serious conflict which has divided the elites, the intelligentsia, and thought leadership in the Arab world. The hottest debates take place in the educated and educational circles in the Arab countries.

Third, English is getting more entrenched and French is being displaced by English in Arab North Africa. French is giving way to English.

Fourth, English has claimed a lot of power and whatever made English a powerful language and the language of power applies to English within the framework of a theory of power.

1. FOREIGN LANGUAGES AND IMPERIALISM IN THE ARAB REGION

It is re-stating the obvious when we say that the spread of English and French specially in the Arab world came as a result of the British and the French colonial policies in the region. The thinking behind the spread of the two languages is historically almost identical though it may differ sometimes in strategies and sometimes in magnitude. Let's turn to the British first and examine their language policies. The British educational policies were vehemently expressed by the engineer of these policies, namely T.B. Macauly whose major objective sought to create "a class of persons Indian in blood and color, but English in tastes, in opinion in morals and intellect" (Daswani 1982). Macauly's final objective as early as 1833 (Mukherjee 1982) consisted of the pacific triumph of reason over barbarism, and of establishing an empire which is the "imperishable of our arts and our morals, our literature and our laws. Das Gupta (1970:42) maintains that English education in the colonies came to be identified with the study of the English language and literature which gave the natives the right to be "cultured, well read and, in fact, educated." Macauly, indeed, looked down at the "native" languages and at the same time at other western languages in comparison with English.

Alexander (1999: 3-4) summarizes the arguments marshaled by the new rulers in order to justify the adoption of the ex-colonial languages and official languages in the new independent and assumingly liberated countries specially in Africa, though the arguments are applicable elsewhere. The colonizers posited that the use of an indigenous language out of the multiplicity of languages in some of these countries, which may have exceeded 400 languages in some cases, would encourage separatism. It is paradoxical to see a language of an oppressor like English working as a unifying force in countries like India and Nigeria for example. Second, the use of the colonial languages as official languages was always justified on economic and technical grounds in that they have link to the mother country and consequently have an infrastructure with a pool of skills in the form of appropriate dictionaries, registers, books, publishers, printers, and trained professionals. Third, creative, technical and scientific literatures in the language of the ex-colonizer were assumed to be superior to those of the indigenous languages and vernaculars along the lines of Macaulay's fierce colonial spirit when he described English as "In force, in richness , in apptitude for all highest purposes of the poet, the philosopher and the orator inferior to the tongue of Greece alone".

The efforts on the part of UK and USA governmental agencies for the promotion of English are relatively marginal when compared with the efforts of the French government for the diffusion of French worldwide. Coulmas (1992: 147) maintains that, among all languages of the world, French is the language which is promoted most and with more government spending. The Francophone movement inaugurated by President Mitterrand in 1986, according to Coulmas, has become instrumental in spreading French and protecting French from the superiority of English in international markets. In the Dakar summit of Francophone countries in 1989, President Mitterrand surprised the summit when he announced the cancellation of French debts owed by the thirty five African countries which reached a total of 16 billion Francs on condition that French be given a dominant role in government and education in these countries.

FOUR MAJOR TRENDS IN THE CONTEXT OF POWER

To make a discussion of the power of language and the language of power more meaningful In the Arab World, four major trends should be pointed out

The first is the fact that the learning of European languages and particularly

It is saddening to see so much lack of awareness of why English speaking countries have been pushing so hard for English spread worldwide under various pretexts. Sometimes they make the whole process look so innocent, coincidental and harmless. In a revealing paper on language and power in the Symposium on Power, Politics and English , De Kadt (1993: 162-63) firmly asserts that "accepting English as a lingua Franca means simultaneously -and generally unwittingly-accepting a particular interpretation of the world and at that one which is located in the context of colonialism and apartheid". De Kadt quotes Ndebele (1987:11) who rejected the idea of the "innocence of English" in an important lecture to the English Academy of South Africa. Ndeble (in De Kadt 1993: 162) strongly asserts that the problems of a certain society will also be the problems of the predominant language of that society since that language is the carrier of a range of attitudes, social perceptions and goals. The speakers of that language absorb "entrenched attitudes" through this language "The guilt of English" he maintains, "must be recognized and appreciated before its continued use can be advocated". Deneire (1993: 169-170) puts it in a nutshell when he sates that the difficulties of the capitalist economies and the resurgence of nationalism in different parts of the globe have brought to the fore the political and social values associated with English and other languages. English is increasingly perceived as a "vehicle for the expression of Western domination" while national languages are perceived in association with the notions of national identity and "resistance to British and American Imperialism"

Only a few intellectuals world wide came to realize that the "instatement" of English as an official language in many ex-British colonies is by no means a product of the good will of a colonizer. The African writer Ngugi wa Thiong"o in a famous essay on " The Language of African Literature" (Alexander 1999:3-4) denounces the cultural implications of colonialism and imperialism stressing the fact the aim of colonialism is to control people's wealth and the only way political control can be effective is by mental control. To control the people's mind and culture is to exert control on their "tools of definition in relationship to others" This involved two aspects of the same process for the colonizer; the first is the destruction and "deliberate undervaluing" of people's culture , religions, arts, dances, education, geography and literature The second aspect is the continuous, conscious and systematic elevation of the colonizer's language. The domination of the a people's language by the languages of the colonizing nations" was crucial to the domination of the mental universe of the colonized".

> English is a world language because of our colonial history. That history has been justified through selecting information about the past; through trying to prove "scientifically" white male intellectual supermacy in the nineteenth century, and through the stereotyping of the women and of those colonized as being less capable and rational that white men.

In a known paper published in Foreign Policy under the title "The New Linguistic Order", Fishman (1997: 8) directly and clearly responds to the accidentalism hypothesis saying:

> English came to Massachusetts the same way it did to Mumbai: on a British ship. For all the talk of Microsoft and Disney, the vast reach of English owes its origins to centuries of successful colonization by England. Of the 100 colonies that achieved independence between 1940 and 1990, 56 were former British colonies and 1 was an American possession. Almost every colony that won its independence from England either kept English as an official language or at least recognized its utility.

The spread of English has also been achieved through the promotion of the language by government agencies in the UK and the USA. In the UK, the role of the British Council (registered as a charity) has been well delineated by Phillipson (1992). The BBC, which is funded by public funds has been extremely effective in carrying the policy of the government regarding the spread of English. In the USA, as Coulmas (1992: 146-147) points out, five separate government agencies use government subsidies to promote the use and spread of English worldwide; these are: Agency for International Development (AID), United States Information Agency (USIA), Peace Corpse, State Department and the Department of Defense. Another force in the spread of the language which is working always behind the screen and with extremely discreet policy in revealing its real identity and connections is that of the missionaries. These missionaries have always acted on behalf of imperial powers being very effective instruments using the noble cover of religion. The role of these missionaries was well delineated by Khalidy and Farroukh (1973). The role of these missionaries in waging a war against the Arabic script in East Africa and the Malaysian Archipelago and replacing it with Latin script bringing the populations of these countries closer to English serves as a good example of the role in the spread of English. (see Selloum 2001).

wide. At present this phenomenal spread of the language can be said to have exceeded the diffusion of lingua francas and the languages of empires not only in terms of scale rate and degree but also in terms of certain qualitative characteristics. Fishman (1983) concludes that the spread has reached such an order of magnitude that

> it is now significantly fostered by the non-English mother tongue world. ...Third world nations are themselves fostering massive efforts via and on behalf of English. On the other hand, equally massive programs via English are being conducted by the Soviet Union, the Arab World and mainland China - world powers that have their own well developed standard languages and that normally oppose the various political, philosophical and economic goals of the English mother tongue world.

The role of English, different from the roles of other languages, is fostered both by its opponents and by third parties; indigenous Èlites or "native foreigners", of tourism "foreign foreigners" of foreign media, technical publications, teen-age slang and models of language planning . The language has been indigenized and subjected to language planning .. Kachru (1983) includes contributions on the nativization of English including its Africanization with descriptions of Nigerian English, Kenyan, Chinese, Indian, Caribbean and Pringlish (Puerto Rican). Other languages have been accorded protection against English, for English has been used not only as a medium of linguistic imperialism (Phillipson 1992) but also for "linguistic genocide" in Sktutnabb-Kangas's (1999) terms.

This spread should not be understood to have come by chance or without monitoring, feeding, support, encouragement, persuasion, and bargaining from English speaking countries specially the UK and the USA. In connection with the spread of English, it is necessary to point out that such words as "diffusion" and "spread" are sometimes misleading because it is important to know how this spread or diffusion is taking place. There is enough reason to believe that the the two terms have become euphemistic. Al-Barakaat (1996), for example, is rightly puzzled by the accalaimed ignorance of such distinguished scholars as Larry Smith and Henry Widdowson of the relationship between the spread of English and imperialism. It is indeed bewildering to see Widdowson (1982) attributing this spread to "accidentalism" and Smith (1983a) excluding power , political influence, and wealth to be the reasons behind that spread. Clarke and Clarke (1990) respond to that issue by stating that

about the "war of liberation while the Arabs started to talk about the "distress, the misfortune" using flowery language and a lot of rhetoric. The Arabs also talked about "what is called Israel" without mentioning the word Israel and keeping all the Arabs in the dark regarding the realities of the "enemy". The defeat of 1967 was a big shock for the Arabs at all levels because the language of the Arab discourse has always given the false impression about the "enemy". Arabs started to talk about eradicating "the traces of the aggression", the war of aggression and the war of attrition". The language of Arab discourse started to be more persuasive. A new terminology emerged after the first Arab victory in the 1973 war and the conclusion of a peace treaty with Egypt. The conflict remained heated at all levels but a new terminology pushing the Arabs to accept Israel at the psychological level emerged in local and international press. In the new terminology, the Arab land or the Arab World became "the Middle East", the Palestinian problem became the "the Middle East crisis". The media started talking about "normalization" of relationships between the Arabs and Israel. These terms are not only misleading, but they have had their bearing on the situation because we have new "concepts" with some dangerous implications. The talk about the Middle East isolates the Arabs from their cultural heritage and from their history. The talk about the Middle East crisis negates the occupation of Palestine by the Zionists. Normalization implies the relationships going back to "normal" as if they were so at some point. It is surprising to see how the Arab politicians finally settle on naming those operations in which a freedom fighter gives up his own life in an act of utmost sacrifice. Are these operations "martyral operations", "suicidal bombings", suicidal explosions", terrorist operations" or acts of self defense. The name, I believe, will have its price and will reflect the degree of affinity to American political thinking locally or internationally.

ENGLISH: SPREAD AND STATUS

In a paper entitled "The English Language in a Global Context" given at an international conference commemorating the fiftieth anniversary of the British Council, Randolph Quirk, the prominent English grammarian (1985) firmly asserts that English is "The language on which the sun does not set, whose users never sleep. For between 1600 and 1900, speakers of English pushed themselves into every part of the globe (more recently, to lunatic deserts far beyond the globe), so that at this present time, English is more widely spread and is the chief language of more countries than any other language is or ever has been." Indeed, English has been well entrenched world-

19), a historian, asserts that both war and peace are born in the minds of men as ideas in the context of language. An examining look at the history of mankind shows that there has always been keen interest in the choice of discourse as an introduction for an action. The promotion of an ideology or a mission is often directly associated with the conscious choice of exact words and terminology. The acts of war and peace are always preceded by discourse aimed at persuasion or justification of these acts. History bounds with examples specially in the cases of conflicts among nations and conflicts among civilizations. Kassim gives two examples in which the Arabs were a major party, one from the Middle Ages and the other is the other from the history of the Modern period. The first example relates to the wars of the Crusades. The Crusades used language to prepare the Christian West to wage wars against Muslims in the Arab land. The discourse used was fit to the Western mentality at the time Their linguistic discourse focused on two lines; the worldly and the religious. The worldly stressed the booty, the material benefits and the personal worldly glory The papal propaganda machines used language to ascribe the worst qualities to Islam and Muslims. It called the Prophet (PBUH) the worst of names. Moreover, it accused Muslims of persecuting Christians and carrying out sacrilege of their churches. Catholicism used language to convey that they are "God's favorite" people and the bravest on earth. It also promised them to regain Palestine which is described in the Bible as the "land of milk and honey". The word of the holy book was mixed with the words of the preachers, patriarchs, monks, papal missionaries and Crusade adventurers to describe the Crusaders as "soldiers of God, Army of Jesus, the Pilgrims". The campaigns were described as "Pilgrimages and Holy Campaigns" and they were linked to the cross which is the symbol of sacrifice in Christianity.

In the Arab Israeli conflict, the Zionist movement used discourse to create a pretext for their adventure in Palestine. Right from the beginnings, the Zionist movement paid special attention to the cultural dimension of the conflict and established studies and research centers to promote the political ideology of Zionism. In their writings, they used terminology that prepared the world opinion for the Zionist adventurous ideology. These terms included cliches, falsehoods, slogans and biblical quotations which prepare the minds of those targeted to accept the occupation of Palestine. Such terminology included the talk about "land without people to people without land, national home for the Jews, God's chosen people, the promised land, and the return of the Diaspora". The discourse used by the Arabs, on the other hand, was local and partial. When the Arabs were defeated in 1948, the Zionists talked

Anees (1970) chose a title for one of his chapters "Search for Language" to solve the social, political and even economic problems in the world. Apparently, Anees was thinking on the lines of the French proverb "Cherchez la femme". Anees strongly asserts that language has a far more important role to play in international conflicts than so many people think. In fact he asserts that the role of language, for one reason or another, is ignored, neglected or taken for granted. That is sometimes done intentionally by politicians because the study of the linguistic situation in so many countries in the world today is complex, time consuming, touchy and sensitive. Anees (1970:113-147), depending on a number of publications, lists and addresses tens of international conflicts that are caused, motivated, heated, or aggravated by language. The seeds of division in so many countries in the world are no more natural topographical or geographical features; they are nationalistic and language based. The national/official language question in India is a case in point. After independence, India specified a period of time for the use of English as the official language in the country hoping to choose one of the languages of India, preferably Hindi, to be the official language of the country. Hindi couldn't be accepted because it conflicts with other national languages in different parts of the country. India settled for the choice of English and Hindi as official languages with fourteen other national languages to be used in the Indian parliament. . Srilanka has been witnessing a bloody war for years and language conflicts lie at the roots of this war waged by Tamil speakers. The list includes some very serious problems, chronic problems, that divided Europe and are still latent in so many countries in the European continent. These include the conflict in Cyprus (Turkish - Greek), the borders between France and Italy (French - Italian), the districts of Alzac and Lorraine (French - German), the Saar region (German -French), the districts of Eupen and Malmedy on the borders between Belgium and Germany (French - German), Flemish and French in Belgium, Gaelic and English in Ireland, the Duchess of Schleswig between Denmark and Germany (Danish - German) the border areas of Poland with six countries speaking six different languages, the border areas of the Check and Slovak republics, the border areas of Hungary, the chronic language problems of the Balkan and the serious problem of the Triesta port between Italy and Yugoslavia which has at its roots the conflict between a Slavic related language and an Italian related one.

LANGUAGE IN WAR AND PEACE

In a very recent article in the cultural monthly *Al'arabi*, Kassim (2002: 16-

strategy. It is by no chance, Rafi' maintains, that France hurried to secure aid to the Hutu in Ruwanda while an English company was shipping tens of thousands of "matchos", a sharp short and wide spearhead used as an effective weapon by the Tutsi to stab and kill the Huto. The differences between the two warring parties are more linguistic than racial or genealogical.

LANGUAGE AS A WEAPON

Dwight Bolinger, the American linguist (1980), viewed language as a "loaded weapon" and illustrated the cover of his book on the use and abuse of language today with a red colored opened pistol. He takes the reader in his book to show him how language effects our lives and how it comes with "every threat to our safety and every promise of better times". This "internal" power of language in general was well addressed by Toomey (2000) who, in talking about the power of language and its profound effects maintains that:

> words can inform our minds, caress and comfort our feelings, excite and thrill our spirit, or warm and kindle the flame of our hearts. They can also slap our faces, push us in the stomach, rattle our nerves, kill our desire, or destroy our self confidence. Of course, this metaphorical, but these metaphors capture in words our physical reactions to what is said, and that is the power of language. It has profound effects on us. ... Language, is either a powerful instrument or a dangerous weapon. ... The texture and fabric of our lives are are affected by the way we communicate with ourselves and with each other. ... Inspiration and devastation can both be achieved with words. Relationships can be both cultivated and stifled by words.

In a similar manner, Fairclough (1989) focuses on how language contributes to the "domination" of some people by others. He shows how language rests on commonsense assumptions and the commonsense assumptions are ideologically shaped by relations of power to the extent language is "caught up in domination and oppression". Fortunately, however, there is always the possibility of resisting and changing these relations of power especially when people develop critical consciousness of domination and its modalities rather than just experiencing them.

SEARCH FOR LANGUAGE

In his book entitled *Language Between Nationalism and Internationalism,*

INTRODUCTION

At the outset of this paper and before the topic is treated at any level, I would like to re-iterate the warning of a scholar (B. Kachru 1986: 122) who cautiously has been dealing with the issues of language power and the politics of English. His warning is that questions about language and power do not necessarily involve linguistic issues because the issue of language and power goes beyond linguistics into the realms of politics, history, sociology, attitudinal and motivational factors, and into "very mundane economic considerations". He adds that the power of English has yet to be studied from all these perspectives. He described his endeavor as a minute tip of the iceberg.

THE "FASHODA STRATEGY"

In an article on language and power in the best known and most widely distributed Arabic cultural monthly *Al-'Arabi*, Rafi' (1997:124-128) invoked a historical event to explain what he termed the "linguistic wars" of the century. The locus of this event is in the Arab world and its ramifications are still felt and seen in the arena of the modern course of events in the region. It goes under the name of the "Fashoda event" and not any less frequently "the Fashoda mission", "the Fashoda strategy" and the "Fashoda complex". Fashoda is a town in Sudan in which the British army heading south to link the Cape with Cairo met the French army heading west to link Dakar with Djibouti back in the year 1898. The French expedition leader Marchand had the objective of not only "thwarting British schemes for African hegemony but also participating effectively in the eventual partition of the Sudan ... and hasten the evacuation of Egypt". He wanted to counteract the British and check the British expansion in Africa especially in the upper Nile, as Andrew and Kanya-Forstner (1975) put it. But when Kitchener met Marchand, "might if not right was overwhelmingly on Britain's side". Delcasse, the French foreign Minister, ordered Marchand's unconditional withdrawal from the Nile and the Fashoda strategy, "the Third Republic's most ambitious colonial gamble" entirely collapsed. Rafi (1997:127) explains the subtle American -French conflict over the selection of a successor to Butrus Butrus Ghali as the United Nation's Secretary General in terms of the Fashoda complex. When Anan was elected he gave his first speech in both languages half in English and the other half in French. When asked if he spoke English, he said that he did with a French accent. Rafi' also interprets the bloody African wars between the English speaking Tutsi and the Francophone Hutu which encompassed three African countries within the framework of the Fashoda

Despite the fact that Arabic is one of the richest languages in the world in its idiom, and despite some strong drives towards Arabization/Arabicization (maximizing the use of Arabic), the Arabic language has been partly and sometimes wholly "displaced" by either English or French in so many domains of language use in Arab societies. This "displacement" is nowhere clearer than at the level of higher education. The case is specifically true in the schools of science, engineering, medicine and business. The choice of either English or French used to depend on ex-colonial status, but this does not seem to be the case anymore. Other variables, chief among which are using the language of power and the relative power of language, have become pivotal in determining language choice and language use.

Based on the work of Mackay (1972), Galtung (1980), Lukes (1974, 1986), Galbraith (1984), Foucault (1980), Kachru (1986) and Phillipson (1992), the writer explores the parameters of the power of English within the conceptual framework of the structure of power and its types offered in the realm of philosophical thought. The writer attempts to explain the choice and use of English vs. Arabic, and/or French vs. Arabic in higher education in the Arab world in relation to the identified parameters of power. The writer also attempts, using this conceptual framework of power, to explain dominance, conflict and shift in the area of language use. The writer concludes by identifying the patterns of language use emerging in higher education across the Arab World.



The Language of Power and the Power of Language in Higher Education in the Arab World: Conflict, Dominance and Shift

Muhammad Raji Zughoul*

* Professor of English and Applied Linguistics, Yarmouk University, Jordan

Publishing Priority: -

Publication priority is given as per the following: -

Researches advanced by members of the teaching staff of the Islamic & Arabic Studies College - Dubai.

I- Arrival date of the proposed research to the editing director, and the priority is given to researches that arrive first after amendment.

II- Priority is given to the diversity of the topics of researches and the researchers as much as possible.

Notices: -

1- The materials published in the journal represent only the standings and viewpoints of their writers and not the journal or its orientation.

2- The sequencing of researches is subject to technical considerations.

3- The proposed researches are not sent back to their writers by the journal, whether published or not.

4- The researcher is not authorized to ask for not publishing his/her research after being duly advanced to the editing board except for reasons deemed plausible and convincing by the editing board and this should be prior to being duly notified with the acceptance of his/her research for publishing.

5- The journal excludes any research that doesn't conform or cope with the previously stated conditions

6- The journal pays gratuities against published researches, book reviews or any other related works.

7 The researchers shall be duly given one copy of the journal and fifteen (15) copies of his/her research cover by the hard cover of the journal.

Rules of Publishing

I- The researches shall be genuinely produced and strongly related to any of the different fields of Islamic Studies and Arabic Language.

II- The proposed researches shall be of comprehensive and objective nature and of academic novelty and depth.

III- The research shall concentrate on any of the contemporary issues and on providing possible solutions for the same in accordance with the sharia`h laws and Islamic legal standings.

IV- The proposed research shall not be part of the researcher's MA of Ph D dissertation, not previously published on whatsoever from - including researches advanced for publication at any other institutions - and this is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researchers.

V- The researches, which embody Quranic quotations or prophetic sayings "Ahadith", are required to be properly marked and phot-noted.

VI- The proposed researches are required to be error - free on grammatical basis as well as syntactical basis, in addition to paying close attention to the rules of punctuation of the Arabic Language and marking word-endings.

VII- The proposed researches should be systematically organized inquisitively oriented and genuinely edited, in addition to the following and strictly adopting a well accredited scientific method such as referencing, phot-noting, bibliographies etc., and last but not least, it is a requirement that each and every page should contain its own referencing scheme and phot-notes at the end of the same page.

VIII- A Bibliography of all used book, references and periodicals should be provided in an alphabetical order, in addition to providing the publishing authority and publishing date

IX- The researcher should conclude his/her research with a conclusive assumption, recommendations, findings or viewpoints, crowing such research

X- The research should be written by computer typing, regular typewriter or clear handwriting and in one face page.

XI- The researcher should send four copies of his/her research to the journal.

XII- The researches may be accepted either in Arabic or English languages, provided that it counts not more than fifty (50) pages.

XIII- The researcher is obliged to provide a one-page summary of his/her research both in Arabic and English Language.

XIV- The researcher is kindly requested to attach an autobiographical account including his/her name, academic status, position, place of work and full address.

XV- The research can be authentic investigation of a transcript, and in such case the well-accredited scientific procedures applicable in this regard should be applied, and a copy of the transcript must be attached.

The nature
Of the Journal and its objectives: -

I The journal publishes genuinely produced scientific researches, prepared by scholars specifically specialized in Islamic studies and Arabic language with all their branches and sub-specialties, and all this is done in a tireless effort to enrich the quality of scientific research in such areas.

II- The Journal aims at catering for contemporary and potential problems and providing possible academic and practical solutions for the same, all in the context and framework of Islamic Sharia'h, and the Journal gives priority to typical problems of the U A.E., Gulf region and the Arab and Islamic world respectively.

III- The Journal seeks to strengthen bilateral and scientific relations between the Islamic & Arabic Studies College - Dubai and its counterparts in the universities of the Gulf region, Arab and Islamic world and global-wide ones

IV- The Journal paves the way and gives room for its members of staff so as to publish their scientific and thought product and simultaneously develop their intellectual abilities.

V The Journal pays close attention to the new and contemporary scientific trends both in Islamic & Arabic Studies, as by being up dated and fully acquainted with recent books, periodicals, bibliographies, researches and other publications, and following also each and every MA/Ph.D. Dissertations duly accredited by universities through out the Gulf, Arab and Islamic world and world wide, in addition to related conferences, meetings, symposiums, seminars and other reviews of contemporary Sharia'h researches, books and other topics related to Islamic cultural heritage.

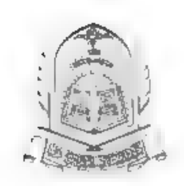
VI- Publishing contemporary legal opinions, commenting on scientific and controversial issues, highlighting some of the public lectures presented in the cultural season of the College and some items of news about the College.

VII- Enhancing the chances of scientific and cultural exchange and interaction with publications of counterpart colleges and universities worldwide.

VIII- The proposed researches are subject to assessment as per the basis and rules of the journal. Such assessment is conducted and duly undertaken by well-versed scholars and experts in both Islamic Studies & Arabic Language, in an endeavor to promote the quality of scientific research in such areas. One of the basic rules adopted by the journal is not allowing the disclosure of researchers to referees and vice versa, regardless to whether the referees have agreed to publish the researches at issue without any amendments, cited some discrepancies and suggested some amendments or ultimately disqualified researches for publication

IX- The list of local and international referees is usually decided after consultation with concerned scientific departments and counterpart colleges and universities, and such list is usually renewed on annual basis.

X- Gratuities are paid to beneficiary referees as per the rules currently adopted by the college.



UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 24
Shawwal, 1423H - December 2002G

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the "**Ulrich's International Periodicals Directory**" under record No. **157016**

كُلِّيَّةُ الدِّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة في سطور

مجلس الأمناء

يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضم المجلس إضافة إلى رئيسه ومؤسس الكلية عدداً من الشخصيات المتميزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة ممن يمثلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والادارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من أهداف الكلية

- تخريج الداعية المسلم المتعمّق في فهم دينه ولغته وحضارته وتراثه، ينهل من ثقافة العصر، ليؤدي دور الدعوة إلى الله، ونشر الإسلام في داخل البلاد وخارجها.
- تخريج العالم الذي يعلم عن دراية ومعرفة.
- تخريج الخطيب المتمكّن من اللغة وفن الخطابة.
- تخريج المسلمة الواعية المتعمّقة في فهم دينها لتشارك أخاها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وتقوم على بناء أسرتها ومجتمعها بناءً إسلامياً سليماً.

أقسام الكلية

تضم الكلية أربعة أقسام تشكّل في مجموعها وحدة متكاملة، وتمثّل مقرّراتها المتضافرة جميعاً منهاج الكلية، ولا يتخرّج الطالب إلاّ بعد نجاحه فيها، وهي:

١ - قسم أصول الدين.

٢ - قسم الشريعة.

٣ - قسم اللغة العربية.

٤ - وحدة المتطلبات

- وتجدر الإشارة إلى أنّ في الكلية فرعين: فرعاً للطلاّب وفرعاً للطالبات.
- كما أنها شرعت في الدراسات العليا في تخصصي الشريعة واللغة العربية للطالبات توّجت به رسالة الكلية العلمية.

نظام الدراسة

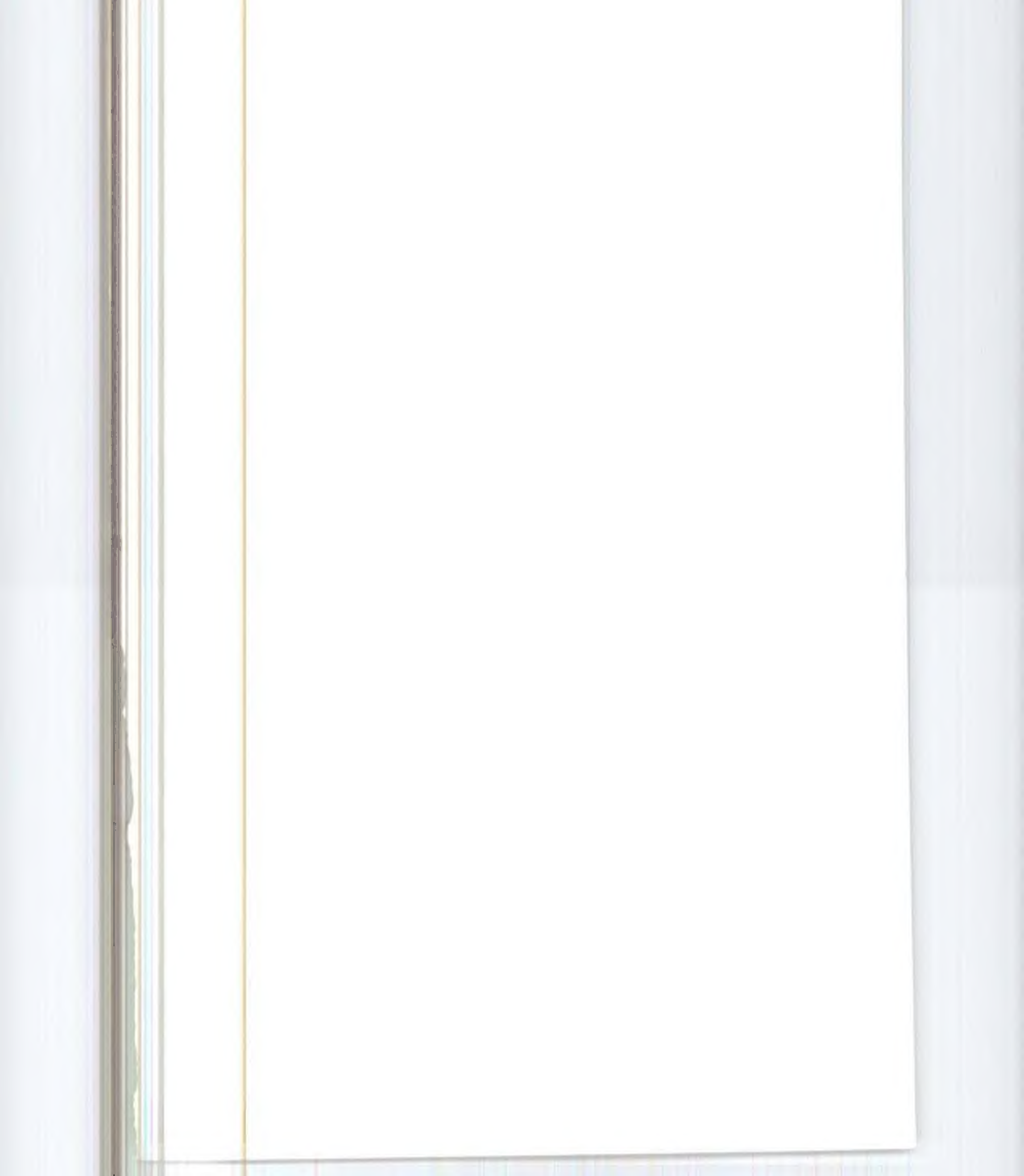
- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (الليسانس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها: العلمي والأدبي أو ما يعادلها.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام الفصلي وقد طُبق في العام ٢٠٠١/٢٠٠٢.
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقرّرة.

نظام القيد والقبول

- يقبل في الكلية كلّ من كان حاصلاً على الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامّة أو ما يعادلهما، من أبناء دولة الإمارات العربية المتحدة ودول مجلس التعاون الخليجي، مع ملاحظة ألاّ يقل المعدّل عن ٧٠٪ للطالبات، ٦٠٪ للطلاّب.
- يتعهّد الطالب عند التحاقه بالكلية بعدم مخالفة مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية وأنظمة الكلية والالتزام بالإسلام عقيدةً وعبادةً وسلوكاً.

أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كلّ سنة موسماً ثقافيًا، يحاضر فيه نخبة من العلماء، والأساتذة والمفكّرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامّة.
- تصدر الكلية مجلة إسلامية فكرية محكمة، مرتين كلّ عام، وتسمّى باسمها، وتنشر بحوثًا ودراسات جادّة للأساتذة والعلماء من داخل الكليّة وخارجها.





ISSN 1607-209X

UNITED ARAB EMIRATES- DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 24
Shawwal 1423 H. December 2002